



UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

NOEL FRANCESCHI FRANCESCHI

LA POLÍTICA EN TOMÁS DE AQUINO

Sus fuentes, sus fundamentos y su articulación con la ética

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad Eclesiástica
de Filosofía de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

1994



Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Dr. Modestus SANTOS Dr. Joseph-Angelus GARCÍA CUADRADO

Coram Tribunali, die 1 mense iulii, anno 1993, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO



INTRODUCCIÓN

El pensamiento de Tomás de Aquino sigue despertando el interés de los investigadores, como ha sucedido en épocas precedentes. Hoy en día los temas de ética y política ocupan un lugar privilegiado en las investigaciones de innumerables autores. A su vez, se observa un mayor interés por profundizar en la doctrina del Aquinate para tener una mayor comprensión de estos temas y establecer de un modo preciso el lugar que corresponde a la política dentro del marco de la filosofía práctica.

Nuestro trabajo se propone como objetivo el estudio del pensamiento de Santo Tomás, para establecer las bases desde las cuales se pueden entender sus concepciones políticas. Dentro de sus postulados se hallan respuestas a una serie de interrogantes que nos plantea la situación de la política en la sociedad actual.

En la sociedad actual se observa una gran división o tensión en el ámbito del ser y del deber ser. Todo ello como fruto de las concepciones filosóficas surgidas del modernismo.

El poder regulador y creador de la razón es una de las características que suele destacarse dentro del marco de muchas de las corrientes del pensamiento moderno.

Conforme a ello nos encontramos con una razón exenta de toda determinación natural, creadora de sus propios objetos, y cuyo poder queda reducido, por pura decisión, a los límites de su uso científico positivo y lógico.

La razón, curvada sobre sí misma, se erige en fuente y medida de ulteriores pronunciamientos sobre cualquier presunta realidad. Como consecuencia de ello se opera la transformación de la moral en pura técnica¹. Y puesto que la política forma parte de la ética, todo aquello que afecta a esta última también influye sobre la primera, con el consiguiente peligro de aplicar una política carente de valores y donde lo único que impera es la idea que se tenga de la eficacia.

El modernismo trajo consigo una separación entre los ámbitos de lo público y lo privado. Consecuencia inmediata de ello es la separación de la Ética y la Política. Esta última queda reducida a mera técnica, perdiendo su verdadero valor de ciencia.

La política forma parte de la ética. Ahora bien, donde esta última queda reducida a la conciencia del individuo, a la mera subjetividad, entonces, no hay valores objetivos, nos encontramos bajo el imperio del emotivismo. Como consecuencia de ello, la política, se reduce a la mera actividad externa, es pura técnica gubernativa. Bajo esta perspectiva los únicos valores que se admiten son los del pragmatismo y la eficacia.

Nuestra hipótesis de trabajo se centra en la demostración de que, para Santo Tomás, la política no es una ciencia cualquiera; ella es una ciencia arquitectónica y principalísima dentro del conjunto de las ciencias morales, y por tanto ética y política no son independientes. Entre ellas debe existir un cierto grado de unidad puesto que el hombre mismo es quien, a la vez que actúa en el plano individual, desarrolla también una actividad política. Y esto es así porque el hombre es social por naturaleza.

Hemos querido estudiar los principios y caracteres del pensamiento político del Aquinate. Para ello se estudian los Comentarios de Santo Tomás a *La Ética a Nicómaco* y a *La Política* de Aristóteles. En esta última ocupa un lugar esencial su prefacio, el cual se utiliza como punto de partida.

Así pues, indicamos cuáles son los tres principios que establece el Aquinate en su prefacio a *la Política* de Aristóteles. Ellos constituyen los pilares desde los que se puede conocer su pensamiento político. Cada uno de estos tres principios adquieren fuerza por estar inspirados en concepciones metafísicas que dan paso a una antropología y a una ética, que constituyen el gran trípode sobre el cual se puede asentar la política.

Luego de profundizar en los principios se hace un estudio de la política en cuanto que ciencia. Aquí se analizan cuáles son sus caracteres principales.

Por último estudiamos las relaciones que se dan entre la ética y la política. Para ello partimos de un dato fundamental y es que para el Aquinate la política es parte de la ética. Partiendo de esta base se analiza el tipo de relaciones que se dan entre ellas des-

de la perspectiva del obrar humano. Donde ocupa un lugar preponderante la virtud de la prudencia.

Al inicio hemos mencionado que el gran problema de la sociedad actual radica en la separación entre el ser y el deber ser. Esto trae una serie de consecuencias en el campo de la política y más en concreto en lo que se refiere a sus relaciones con las ética.

Por eso decimos con frase de Innerarity: «La neutralización de las relaciones entre ética y política característica del pensamiento moderno no sólo se expresa en la reducción de ésta a una técnica organizativa refractaria a las valoraciones morales. La historiografía de nuestra época registra también la irrupción de modos de pensar y de actuar que presuponen una concepción totalizante de la moral. Solamente un observador superficial dejará de advertir el acuerdo de fondo entre ambos planteamientos, el pacto secreto, la comunidad de presupuestos entre el moralismo total y la total inmoralidad»².

La Ciencia política, y la formación que ella procura, deben tener una profunda base histórica; y ello no por prurito historicista, sino para no trocear arbitrariamente el saber que se intenta transmitir. La historia forma al político, pues ella le libera de la cárcel de la actualidad, y al hacerle caminar hacia el pasado le adiestra para caminar hacia el futuro³.

Es por ello que nosotros consideramos de suma importancia y de gran actualidad el estudio del pensamiento político del Aquinate. No planteamos con ello una vuelta al pasado sino la consideración desde el punto de vista histórico de unos planteamientos que dado su carácter objetivo y universal, pensamos son aplicables a las circunstancias actuales de nuestra vida política, la cual se halla en momentos de crisis, producto de las concepciones erróneas que diversas filosofías han adoptado acerca del hombre y la sociedad.

No querríamos terminar estas líneas sin manifestar de modo especial nuestro agradecimiento al director de esta tesis, el Prof. Dr. D. Modesto Santos, gran conocedor de la materia, quien con su constante dedicación de tiempo, su aliento y orientación y sus valiosas sugerencias ha hecho posible la consecución de este trabajo. De igual manera queremos agradecer a la Universidad de Navarra y a la Facultad Eclesiástica de Filosofía por toda la ayuda que nos han prestado para llevar a cabo esta investigación.

Nuestro reconocimiento se dirige también al Prof. Dr. D. José Angel García Cuadrado, quien nos animó a emprender esta línea de investigación, a la vez que nos facilitó un material bibliográfico de gran valor. También queremos agradecer la colaboración de los señores Carlos Casanova, Julio Torres y José Alfonso Guedes quienes han colaborado en la traducción de algunos textos.

Por último queremos agradecer de un modo especial a la Fundación Rode que nos ha facilitado los medios necesarios para la realización de estos estudios.

CITAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Cfr. M. SANTOS CAMACHO, *La convergencia de los modelos analítico trascendental y consecuencialista*, en «Atti del congresso internazionale di teologia morale: Persona, verità e morale», Roma 1987, pp. 911-913.
2. D. INNERARITY, *Dialéctica de la modernidad*, Madrid 1990, pp. 211-212.
3. Cfr. R. FERNANDEZ-CARVAJAL, *El lugar de la ciencia política*, Murcia 1981, p. 15.



ÍNDICE DE LA TESIS

	Pág.
ABREVIATURAS	V
INTRODUCCION	1

CAPITULO PRIMERO LAS FUENTES

1. Dos corrientes que influyen en Santo Tomás	19
2. Sus fuentes cristianas	38
A. Santo Tomás y los Padres	39
B. El modo de utilizar las fuentes	44
C. La Influencia de Alberto Magno	52
3. La recepción de Aristóteles	58
A. La obra de Moerbeke	58
B. La traducción de La Etica a Nicómaco	61
C. La traducción de La Política	67
D. Los comentarios a La Política	70
a. El comentario de San Alberto	70
b. Los comentarios de Santo Tomás y de Pedro de Auvernia .	72
4. Tomás de Aquino ¿es aristotélico?	73
5. Tomás de Aquino comentador de Aristóteles	77
A. Fecha de composición de los comentarios	77
B. Tomás de Aquino interpreta y acoge a Aristóteles	77
C. El método y la técnica de los comentarios	82
6. Doctrina y vida en Tomás de Aquino	89

CAPITULO SEGUNDO LOS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS ANTROPOLÓGICOS Y ÉTICOS COMO BASE DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

1. Planteamiento de la cuestión	95
2. De la metafísica a la política	98
3. El prefacio a <i>La Política</i>	120
4. Tres principios fundamentales	122
A. El obrar humano y la naturaleza	124
B. La razón teórica y la razón práctica	135
C. Principio de totalidad	142

CAPITULO TERCERO

LA CIENCIA POLÍTICA Y SU APLICACIÓN EN LA SOCIEDAD

1. Planteamiento de la cuestión	165
2. La comunidad humana o sociedad	171
A. El origen de la sociedad	177
B. El fin de la sociedad	181
3. Caracteres de la ciencia política	196
A. Algunas orientaciones en torno a la palabra política	204
B. La necesidad de la política	210
C. El género de la política	216
D. La dignidad de la política	222

CAPITULO CUARTO

LA CIENCIA POLÍTICA Y SUS RELACIONES CON LA ÉTICA

1. Planteamiento de la cuestión	229
2. Las relaciones entre ética y política desde el punto de vista de la clasificación de las ciencias	234
A. La división de las ciencias	234
B. La división de las ciencias prácticas	238
C. La Ciencia Ética	242
D. La división de la ética	247
E. Relaciones de la Ética y la Política en orden a la subordinación de las ciencias	250
3. Relación entre la ética y la política desde la perspectiva del obrar humano	274
A. El concepto de acto humano	274
B. La prudencia política	284

CAPÍTULO QUINTO

LA CONCEPCIÓN DE LA POLÍTICA EN TOMÁS DE AQUINO Y EN EL PENSAMIENTO MODERNO: UNA EXPOSICIÓN BÁSICA DE SUS DIFERENCIAS

1. Planteamiento de la cuestión	307
2. Diferentes planos de comparación	310
A. La negación de Dios	310
B. Una concepción metafísica diversa	313
a. Líneas generales	313
b. El ser y el bien	315
c. La ruptura entre ética y metafísica	318
C. La crisis de la filosofía práctica	323
a. La ruptura entre ética y política	328
b. El tecnicismo político	332



CONCLUSIONES	341
ANEXO: los comentarios de Santo Tomás a la Política, Libro I, Lección 1	355
BIBLIOGRAFÍA:	405
1. Fuentes	407
A. Tomás de Aquino	407
B. Aristóteles	409
2. Bibliografía específica	410
A. Estudios	410
B. Artículos	420
3. Bibliografía general	428
A. Estudios	428
B. Artículos	433





BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

1. Fuentes

A. Tomás de Aquino

SANTO TOMAS DE AQUINO, las obras que citamos a continuación corresponden a la edición de la Marietti:

- De Regimine Principum*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1971.
- In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1964.
- In octo libros Politicorum expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1966.
- In Aristotelis libros de Caelo et Mundo expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1952.
- In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1971.
- In Aristotelis librum De Anima commentarium*, cura et studio de A. M. Pirotta, Torino 1954.
- In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, cura et studio de P. M. Maggìolo, Torino-Roma 1965.
- In libros Posteriorum Analyticorum expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino 1964.
- In librum de causis expositio*, cura et studio de Ceslao Pera, Torino 1972.
- In librum Boethii De Trinitate expositio*, en «Opuscula Theologica», V. II, cura et studio de M. Calcaterra, Torino-Roma 1972.
- De ente et essentia*, en «Opuscula Philosophica», cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1954.
- De unitate intellectus contra averroistas*, en «Opuscula Philosophica», cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1954.
- Quaestiones quodlibetales*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1949.
- De Veritate*, en «Questiones disputatae», V. I, cura et studio de P. A. Odetto, Torino-Roma 1965.
- De Caritate*, en «Questiones disputatae», V. II, cura et studio de P. A. Odetto, Torino-Roma 1965.
- De Anima*, en «Questiones disputatae», V. II, cura et studio de M. Calcaterra y T. S. Centi, Torino-Roma 1965.
- De Potentia*, en «Questiones disputatae», V. II, cura et studio de P. M. Pession, Torino-Roma 1965.
- De spiritualibus creaturis*, en «Questiones disputatae», V. II, cura et studio de M. Calcaterra y T. S. Centi, Torino-Roma 1965.

- De Virtutibus in communi*, en «Questiones disputatae», V. II, cura et studio de P. A. Odetto, Torino-Roma 1965.
- De Malo*, en «Questiones disputatae», V. II, cura et studio de P. Bazzi y P. M. Pession, Torino-Roma 1965.
- Summa Contra Gentes*, cura et studio de D. Petri Marc, Ceslao Pera et D. Petro Caramello, Torino-Roma 1967.
- Summa Theologiae*, cura et studio de D. Petro Caramello, Torino-Roma 1962.
- SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia*, ed. Leonina, Roma 1882-1989.
- SANTO TOMAS, *Comentario de la Etica a Nicómaco*, tr. de Ana Maria Mallea, Buenos Aires 1983.
- BUSA R. (ed.), *Index Thomisticus Sancti Thomae Aquinatis Operum Omnium et concordantie*, 50 vols., Stuttgart 1974-1980.

B. Aristóteles

- ARISTOTELES, *Aristotelis opera*, ed. I. Bekker / Academia Regia Borussica, 5 V., Berolini 1960.
- Aristotelis Politica*, ed. W. D. Ross, Tipographeo Clarendoniano, Oxonii 1964.
- Aristotelis Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Tipographeo Clarendoniano, Oxonii 1964.

2. Bibliografía específica

A. Estudios

- ABBÀ, G., *Felicità vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma 1989.
- ANTONIADES, B., *Die Staatslehre des Thomas von Aquin*, Leipzig 1890.
- ARANGUREN, J. L., *Etica y Política*, Madrid 1968.
- BAUMANN, J., *Die Staatslehre des heiligen Thomas von Aquin*, Leipzig 1909.
- BERG, L., *Etica social*, Madrid 1964.
- BERGHIN-ROSE, G., *Elementi di filosofia*, t. I, Torino 1957.
- BOUILLON, V., *La politique de Saint Thomas*, Paris 1927.
- BOULLAS, F., *S. Thomae «De regimine principum» doctrina*, Barri Ducis 1880.
- BUTTIGLIONE, R., *Metafisica della conoscenza e politica in S. Tommaso d'Aquino*, Bologna 1975.
- CARRO MARTINEZ, A., *Introducción a la ciencia política*, Madrid 1957.
- CHOZA, J., *Etica y Política: un enfoque antropológico*, en AA. VV., «Etica y Política en la sociedad democrática», Madrid 1981.
- CONTZEN, H., *Zur Würdigung des Mittelalters mit besonderer Beziehung auf die Staatslehre des hl. Thomas von Aquin*, Cassel 1870.
- COPLESTON, F., *El pensamiento de santo Tomás*, México 1960.
- CRAHAY, Ed., *La Politique de Saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1896.
- DE BALBIN BEHRMANN, R. M., *La concreción del poder político*, Pamplona 1964.

- DE KONINCH, C., *De la primauté du bien commun contre les personalites. Le principe de l'ordre nouveau*. Montréal 1943.
- DELLA ROCCA, G., *La politica in San Tommaso*, Napoli 1934.
- DEMONGEOT, M., *El mejor régimen político según Santo Tomás*, Madrid 1959.
- DE TOCCO, G., *Hystoria beati Thomae*, en D. PRÜMMER-M. H. LAURENTE (ed.), *Fontes Vitae Sancti Thomae Aquinatis*, fasc. II, en «Revue Thomiste», suplementos (1911-1934).
- FABRO, C., *Introduzione a San Tommaso*, Milán 1983.
- FERNANDEZ-CARVAJAL, R., *El lugar de la ciencia política*, Murcia 1981.
- FLORI, E., *Il trattato «De regimine principum» e le dottrine politiche di San Tommaso*, Bologna 1928.
- FRANCESCHINI, E., *Scritti di Filologia Latina Medievale*, Vol. II, Padova 1976.
- GALAN GUTIERREZ, E., *La filosofía política de santo Tomás de Aquino*, Madrid 1945.
- GILBY, T., *The political thought of Thomas A.*, Chicago 1958.
- GARCIA LOPEZ, J., *Individuo, familia y sociedad*, Pamplona 1990.
- GILSON E., *Le Thomisme. Introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*, París 1947, (*El Tomismo*, trad. castellana de Fernando Múgica, Pamplona 1978).
- Elementos de Filosofía Cristiana*, trad. castellana de A. GARCIA ARIAS, Madrid 1970.
- Santo Tomás de Aquino*, Madrid 1964.
- El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid 1981.
- GONZALEZ, Fr. Z., *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, T. III, Manila 1864.
- GRABMANN, M., *Guglielmo di Moerbeke O. P. Il traduttore delle opere di Aristotele*, en «Miscellanea Historiae Pontificiae», Vol. XI, Roma 1946.
- Santo Tomás de Aquino, Introducción al estudio de su personalidad y su doctrina*, Madrid 1918.
- Santo Tomás de Aquino*, Barcelona 1952.
- GULLO, G., *Prudenza e politica. Lettura critica del pensiero di Tommaso d'Aquino sul problema di fondo della filosofia politica*, Napoli-Acireale 1974.
- HENNIS, W., *Política y filosofía práctica*, Buenos Aires 1973.
- HUDE, H., *Éthique et politique*, Paris 1992.
- KERALY, H., *Santo Tomás de Aquino: Prefacio a la política*, México 1976.
- LABROUSSE, R., *Introducción a la filosofía política*, Buenos Aires 1953.
- LACHANCE, L., *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin: individu et état*, Paris 1964.
- LECLERQ, J., *La Philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine*, ne, Louvain-Paris 1955.
- LLANO CIFUENTES, A., *Libertad y sociedad*, en AA. VV., «Ética y Política en la sociedad democrática», Madrid 1981.
- MAC INTYRE, A., *After virtue: a study in moral theory*, London 1982.
- Three rival versions of moral enquiry*, Notre Dame (Indiana) 1990.
- MADIRAN, J., *Le principe de totalité*, Paris 1963.

- MALAGOLA, A., *Le teorie politiche di S. Tommaso d'Aquino*, Bologna 1912.
- MANDONNET, P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^{me} siècle*, I, Lovain 1911.
- MARITAIN, J., *Los derechos del hombre y la ley natural*, Buenos Aires 1961.
 —*La persona y el bien común*, Buenos Aires 1968.
 —*El hombre y el Estado*, Buenos Aires 1956.
- MARTIN, G. P., *Introducción al «Tratado de la ley» en Santo Tomas de Aquino*, Buenos Aires 1976.
- MELINA, L., *La conoscenza morale: Linee di riflessione sul Commento di San Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma 1987.
- MESSNER, J., *El bien común, fin y tarea de la sociedad*, Madrid 1959.
 —*Etica Social, Política y Económica a la luz del Derecho Natural*, Madrid 1967.
 —*Etica general y aplicada*, Madrid 1969.
- MEYER, H., *Thomas von Aquin*, Bonn 1938.
- MICHEL, S., *La notion thomiste du bien commun*, Paris 1932.
- MILLAN PUELLES, A., *La función social de los saberes liberales*, Madrid 1961.
- MODIN, B., *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna 1992.
- OCARIZ, F., *Rasgos fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*, en AA. VV., «Las razones del Tomismo», Pamplona 1980.
- OLGIATI, F., *Il concetto di Giuridicità in San Tommaso D'Aquino*, Milán 1955.
- OPPENHEIM, F. E., *Etica y filosofía política*, México 1976.
- PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, Madrid 1946.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, A., *San Tommaso d'Aquino. Scritti politici*, Bologna 1946.
- PASSERO DE CORNELIANO, C., *Note sur les principes politiques de St. Thomas*, Paris 1930.
- PERA, C., *Le fonti del pensiero di Tommaso D'Aquino nella Somma Teologica*, Chieri (Torino) 1979.
- PEREIRA-MENAUT, A. C., *Doce tesis sobre la política*, en AA. VV., «Etica y Política en la sociedad demorática», Madrid 1981.
- PIEPER, J., *Filosofía medieval y mundo moderno*, Madrid 1979.
- POSSENTI, V., *La Buona Società. Sulla Ricostruzione della Filosofia Politica*, Milán 1983.
 —*Filosofía e Società. Studi sui progetti etico-politici contemporanei*, Milán 1983.
- PUCCI, U., *S. Tommaso: La politica*, Torino 1935.
- RAMIREZ, S., *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Madrid 1956.
 —*La prudencia*, Madrid 1979.
 —*Introducción a Tomás de Aquino*, Madrid 1975.
- RASSAM, J., *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Madrid 1980.
- RODRIGUEZ LUÑO, A., *Etica*, Pamplona 1982.
 —*Etica General*, Pamplona 1991.
- RODRIGUEZ, V., *El régimen político de Santo Tomás de Aquino*, Madrid 1978.
- RUIZ GIMENEZ, J., *La política, deber y derecho del hombre*, Madrid 1958.
- SANGUINETI, J. J., *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Pamplona 1977.

- SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, México 1975.
- SANTOS CAMACHO, M., *Sistemas morales. Éticas materiales y éticas formales*, en AA. VV., «La filosofía en el B. U. P.», Madrid 1977.
- SCHILLING, O., *Die Staats und Soziallehre des hl. Tomas von Aquin*, Munchen 1930.
- SCHWALM, M. B., *La Société et L'État*, Paris 1937,
—*Leçons de philosophie sociale*, Paris 1910-1911.
- SERTILLANGES, R. P., *La philosophie morale de Saint Thomas D'Aquin*, Paris 1961.
- SERTILLANGES, D. A., *La filosofía di S. Tommaso D'Aquino*, Roma 1957.
- SIGMUND, P. E., *Introduction*, en AA. VV., «St. Thomas Aquinas: On Ethics and Politics», London 1988.
- SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Madrid 1991.
- THIRY, A., *Saint Thomas et la morale D'Aristote*, en «Aristote et Saint Thomas D'Aquin», Louvain 1957.
- TODOLI, J., *El bien común*, Madrid 1951.
- TOMMASO D'AQUINO, S., *Scritti politici*, a cura di L. Perotto, Milano 1985.
- ULLMANN, W., *The Ingredients of the Thomistic Synthesis: St. Thomas and Aristotle*, en AA. VV., «St. Thomas Aquinas: On Ethics and Politics», London 1988.
- UTZ, A. F., *Ética Social*, Barcelona 1961.
- VAN STEEBERGHEN, F., *La Filosofía nel XIII Sécolo*, Milán 1972.
—*Siger de Brabant D'après ses oeuvres inédites*, II, Lovain 1942.
- VEYSSET, P., *Situation de la politique dans la pensée de ST Thomas D'Aquin*, Paris 1981.
- VIOLA, F., *Introduzione alla filosofia politica*, Roma 1980.
- WEISHEIPL, J. A., *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought, and Works*. Oxford 1975.

B. Artículos

- AMBROSETTI, G., *Natura, persona e diritto in S. Tommaso d'Aquino*, en «Doctor Communis», 1976 (29), pp. 3-20.
- ARCOLEO, S., *San Tommaso e la Política di Aristóteles*, en «Atti del Congresso Internazionale: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario», I, Napoli 1975, pp. 149-155.
- ATTISANI, A., *Voz Política*, en «Enciclopedia Filosofica», Florencia 1967, pp. 132-147.
- BEDNARSKI, F. A., *Inclinazioni naturali secondo S. Tommaso*, en «Angelicum», 1992 (59), pp. 23-35.
—*La legge naturale e la perfezione della vita umana*, en «Angelicum», 1977, pp. 58-103.
- BERTELLONI, F., *Lugar y función de la 'Natura' en el comentario de Alberto Magno a la 'Política' de Aristóteles*, en «Leopoldianum», XVII, 48, Santos 1990.

- BOGLIOLO, L., *Sulla fondazione tomista della morale*, en «Atti del Congresso Internazionale: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. L'agire morale», V, Napoli 1977, pp. 107-121.
- BROWNE, M., *An sit authenticum opusculum S. Thomae «De regimine principum»*, en «Angelicum» 3 (1936) 300-303.
- CALLUS, D. A., *Les sources de Saint Thomas*, en «Aristote et Saint Thomas D'Aquin», Louvain 1957.
—*San Tommaso d'Aquino e Sant' Alberto Magno*, en «Angelicum», Vol. 37, Roma 1960, pp. 133-161.
- CANTISTA, M. J., *Ética y política, hoy*, en «Anuario filosófico», 17/1 (1984), pp. 107-125.
- CAPPELLETTI, A., *Ética, política y bien comun en Aristóteles*, en «Atlántida» 1976 (3), pp. 28-32.
- CATTO, J., *The social ideas of St. Thomas and his contemporaries*, en «Scientia», 1974 (37), pp. 6-61.
- CROFTS, R., *The common good in the political theory of St. Thomas Aquinas*, en «The Thomist», 1973 (37), pp. 155-173.
- DE FINANCE, J., *La nozione di legge naturale*, en «Riv. di Fil. Neoscholastica», 1969 (61), pp. 365-396.
- DE PAZ, H., *Existencia y naturaleza de la prudencia política según Santo Tomás*, en «Studium» 1-2 (1961-62), pp. 425-470.
- DE SCANTIMBURGO, J., *Relazioni di politica e morale nella filosofia di S. Tommaso*, en «Atti del Congresso Internazionale: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario», VIII, Napoli 1978, pp. 87-93.
- DUBABIN, J., *The reception and interpretation of Aristotle's Politics*, en «The Cambridge History of Later Medieval Philosophy», Cambridge 1982, pp. 723-737.
- EHRLE, F., *l'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scolastica del secolo XIII*, en «Xenia Thomistica», III, Roma 1925, pp. 517-588.
- FODOR, H., *Die Gesellschaft beim hl. Thomas von Aquin*, en «Atti Congr. Tomístico 1974», VIII, Napoli 1978, pp. 98-108.
- GAMBRA CIUDAD, R., *Los principios de la política según S. Tomás de Aquino*, en «Santo Tomás de Aquino hoy», Madrid 1975, pp. 105-113.
- GARCIA CUADRADO, J. A., *Ética y Política. Tomás de Aquino comenta a Aristóteles*, Ponencia, pro manuscripto, Universidad de Navarra, Pamplona 1991.
- GERHARD, W. A., *The intellectual virtue of prudence*, en «The Thomist», 8 (1945), pp. 413-456.
- GLORIEU, P., *Le «De regimine principum». Hypotheses et precision*, en «Divus Thomas», 39 (1936) 153-160.
- GRANDCALUDE, M., *Les particulares du De regimine principum de St. Thomas*, en «Rev. d'Hist de droit français et étranger», 1929, pp. 665-666.
- INNERARITY, D., *Razón política y razón práctica* en «Persona y Derecho», n. 10 (1983), pp. 153-176.
- ISAAC, J., *Saint Thomas interprète des oeuvres d'Aristote*, en «Scholástica ratione historico-crítica instauranda», Roma 1951, pp. 353-363.

- KERALY, H., *La science politique selon Saint Thomas*, en «Itinéraires», 1974 (180), pp. 98-111.
- KUSHNIR, M., *Doctrina politica S. Thomae*, en «Logos», 19 (1968), pp. 163-177.
- LIO, F., *Persona umana e bene comune nella città terrena*, en «Incontri Culturali», 1975 (8), pp. 197-201.
- LLANO CIFUENTES, A., *Notas sobre las relaciones entre ética y política*, en «I Simposio Internacional de Teología: Ética y teología ante la crisis contemporánea», Pamplona 1980, pp. 429-438.
- LUKAC DE STIER, M., *Santo Tomás y el origen de la sociedad*, en «Sapientia» (1992), n. 47, pp. 221-228.
—*Política: ¿saber práctico o saber poético?*, en «XV Semana Tomista de Filosofía: Los saberes según Santo Tomás», n. 8, Buenos Aires 1990.
- MARITAIN, J., *Prudence chretienne*, en «Cahiers de la vie spirituelle», (1948), pp. 121-216.
- MARTINEZ BARRERA, J., *El bien común político según Santo Tomás de Aquino*, en «Thémata. Revista de Filosofía», n. 11, (1993), pp. 71-99.
- MAUMUS, Fr. V., *Les doctrines politiques de S. Thomas*, en «Revue Thomiste» 1 (1893), pp. 303-315.
- NICOLOSI, S., *Política e morale secondo Tommaso d'Aquino*, en «Atti del Congresso Internazionale: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario 1974», VIII, Napoli 1978, pp. 170-184.
- PADOVANI, U., *Il pensiero politico di Tommaso d'Aquino*, en «miscellanea André Combes», II, Roma-Paris 1967, pp. 265-272.
- PONFERRADA, G. E., *Fundamentos ontológicos de la ética tomista*, en «Atti del Congresso Internazionale: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. L'agire morale», V, Napoli 1977, pp. 171-177.
- QUILLET, J., *L'Art de la Politiche selon Saint Thomas*, en «Miscelanea Mediaevalia», 18 (1988), pp. 278-285.
- RAFFO MAGNASCO, B., *La politica como prudencia en el pensamiento de Santo Tomas*, en «Sapientia», 1967 (22), pp. 267-276.
- RODRIGUEZ, V., *Grandes rasgos de la antropología tomista*, en «Atti del Congresso Internazionale: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. L'uomo», VII, Napoli 1977, pp. 144-174.
- RHONHEIMER, M., *Perchè una filosofia politica*, en «Acta Philosophica», Vol. 1 (1992), fasc. 2, pp. 233-263.
- SANCHEZ GONZALEZ, S., *Ideas Políticas*, en «Gran Enciclopedia Rialp», Voz Política, XVIII, Madrid 1974, pp. 718-723.
- SANGUINETI, J. J., *La persona humana en el orden del ser*, en «Atti del Congresso Internazionale: Tommaso D'aquino nel suo settimo centenario. L'uomo», VII, Napoli 1977, pp. 340-345.
- SANTOS CAMACHO, M., *En torno a la posibilidad de la fundamentación metafísica del Derecho: presupuestos histórico-críticos*, en «Memoria del X Congreso Mundial Ordinario de la Filosofía del Derecho y Filosofía Social» (IVR), ed. Universidad Nacional Autónoma de México, VI (1982), pp. 97-104.

- SCHMÖLZ, F. M., *Das Glück in der politik? Bemerkungen zur ersten Lektio des Kommentas von Thomas von Aquin zur Politik des Aristoteles*, en «Thomas von Aquin», (1974), pp. 196-201.
- SERRANO VILLAFANE, E., *Principios, objetivos y caracteres de la ciencia politica en Santo Tomás*, en «Rev. Estud. Polit. », nn. 195-196, pp. 67-88.
- SPIAZZI, R., *San Tommaso d'Aquino e i nuovi apelli all'Etica nella vita politica*, en «Atti del IX Congresso Tomístico Internazionale», I, Roma 1991, pp. 267-279.
- *La dottrina sociale di S. Tommaso ed i principi fondamentali dell'umanesimo cristiano*, en «San Thomas Aquinas in hodierna formatione sacerdotali. Seminarium», 1977 (29), n. 3, pp. 812-854.
- *Democrazia e ordine morale secondo la mente di San Tommaso d'Aquino*, en «Angelicum», 1956 (33), pp. 143-162.
- TODOLI DUQUE, J., *Etica y política*, en «Ciencia Tomista», tomo 118, mayo-agosto, Salamanca 1991, 349-367.
- TONNEAU, J., *The teaching of the Thomist tract on law*, en «The Thomist», 1970 (34), pp. 13-83.
- TREMBLAY, B., *Pourquoi la prudence, vertu intellectuelle de l'agir, est-elle pour Thomas d'Aquin une sorte de sagesse?*, en «Angelicum», 1992 (59), pp. 37-53.
- USCATESCU, G., *L'antropologia e i suoi problemi in Tommaso d'Aquino*, en «Atti del Congresso Internazionale: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. L'uomo», VII, Napoli 1977, pp. 192-199.
- VANNI ROVIGHI, S., *San Tommaso d'Aquino*, en «Storia delle idee politiche, economiche e sociali», Vol. II, T. II, Torino 1983, 463-495.
- VILLEY, M., *De l'enseignement de la politique selon saint Thomas*, en «S. Tommaso e la filosofia del diritto oggi», Roma 1974, pp. 258-268.
- VIOLA, F., *La politica nella Somma Teologica*, en «Sacra Doctrina», 1989 (34), pp. 585-603.

3. Bibliografia general

A. Estudios

- ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, Pamplona 1985.
- ALVIRA-L. CLAVELL-T. MELENDO, T., *Metafísica*, Pamplona 1982.
- CALLEJA, R., *Rusia*, Madrid 1920.
- CARDONA, C., *La metafísica del bien común*, Madrid 1966.
- *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid 1973.
- *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona 1987.
- CHENU, M. D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montreal-Paris 1954.
- COPELSTON, F., *Historia de la filosofía*, II, Barcelona 1983.
- CRUZ CRUZ, J., *Intelecto y Razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Pamplona 1982.

- CUBEDDU, R., *Leo Strauss e la Filosofia Politica Moderna*, Napoli 1983.
- DEL NOCE, A., *Il Problema dell'ateismo*, Bologna 1970.
- DERISI, N. O., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Madrid 1969.
—*Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual*, Buenos Aires 1975.
- DE YURRE, R. G., *Ética*, Vitoria 1966.
—*Lecciones de filosofía social*, Vitoria 1966.
- D'ORS, A., *Sistema de las ciencias*, I, Pamplona 1969.
- FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967.
—*L'anima*, Roma 1955.
—*Riflessioni sulla libertà*, Rimini 1983.
- GARCIA LOPEZ, J., *Estudios de metafísica tomista*, Pamplona 1976
—*El sistema de las virtudes humanas*, México 1986.
- GARDEIL, D. H., *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, IV, México 1974.
- GOMEZ PEREZ, R., *Conciencia cristiana y conflictos políticos*, Barcelona 1972.
- GONZÁLEZ, A. L., *Teología natural*, Pamplona 1985.
—*Ser y participación*, Pamplona 1979.
- GONZALEZ URIBE, H., *Teoría Política*, México 1989.
- HÖFFNER, J., *Manual de doctrina social cristiana*, Madrid 1974.
- HORVATH, A., *La sintesi scientifica di San Tommaso D'Aquino*, Torino 1932.
- IBAÑEZ LANGLOIS, J. M., *Introducción a la antropología*, Pamplona 1978.
- INCIARTE, F., *El reto del positivismo lógico*, Madrid 1974.
- INNERARITY, D., *Dialéctica de la modernidad*, Madrid 1990.
- INVITTO, G., *Fondamento del pensiero di S. Tommaso*, Lecce 1966.
- JOLIVET, R., *L'homme metaphysique*, trad. de L. Medrano, Andorra 1959.
—*Tratado de Filosofía: Moral*, Buenos Aires 1966.
- MAQUIAVELO, *El Príncipe*, Buenos Aires 1949.
- MARITAIN, J., *Arte y Escolástica*, Buenos Aires 1958.
—*Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Bélgica 1963.
—*Eléments de Philosophie*, Tomo I, Paris 1963.
- MILLAN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, Madrid 1984.
—*Persona humana y justicia social*, Madrid 1962.
- PALACIOS, L. E., *Filosofía del Saber*, Madrid 1962.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid 1973.
—*El descubrimiento de la realidad*, Madrid 1974.
- PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona 1988.
- POLIN, R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953.
- QUINTAS, A. M., *Episteme e politica*, Roma 1987.
- RAMIREZ, S., *El concepto de Filosofía*, Madrid 1954.
- SANGUINETI, J. J., *Lógica*, Pamplona 1982.
- SANTOS CAMACHO, M., *Ética y filosofía analítica*, Pamplona 1975.
- SCHELER, M., *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, traducción española, Revista de Occidente, Madrid 1941.
- SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Madrid 1989.

- STEINBÜCHEL, TH., *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*, Madrid 1959.
- STRAUSS, L., *Natural Right and History*, Chicago 1971.
- *Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization*, en H. Giddin (ed.), «An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss», Detroit 1989.
- TÖNNIES, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1935.
- ULLMANN, W., *Individuo e società nel Medioevo*, Roma-Bari 1974.
- *Law and politics in the middle ages. An introduction to the sources of medieval Political ideals*, Ithaca N. Y. 1975.
- VERNEAUX, R., *Introducción general y lógica*, Barcelona 1968.
- VON HIPPEL, E., *Historia de la filosofía política en sus capítulos señeros*, Madrid 1962.
- WEBER, M., *El político y el científico*, Madrid 1972.
- WULF, M. de., *Historia de la Filosofía Medieval*, II, México 1945.

B. Artículos

- BORDOY-TORRENTS, P. M., *Intorno a la restaurazione della Filosofia di S. Tommaso D'Aquino*, en «Xenia Thomistica», I, Roma 1925, pp. 87-104.
- CANALS VIDAL, F., *Actualidad teológica de Santo Tomás*, en «Verbo» (Madrid), 141-142 (1976), pp. 127-150.
- CIRILLO, A., *Magistero parallelo nei testi di S. Tommaso?* en «Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale», VI, Città del Vaticano 1992, pp. 44-50.
- D'AMORE, B., *Il problema dell'essere e del dover essere*, en «Atti del Congresso Internazionale: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. L'essere», VI, Napoli 1977, pp. 138-154.
- DI STEFANO, T., *Emergenza dell'atto di «Esse» ed emergenza dell'atto «Libero» nella riflessione radicale di S. Tommaso*, en «Atti del Congresso Internazionale: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. L'uomo», VII, Napoli 1977, pp. 392-399.
- FINNIS, J., *Aristote, Saint Thomas d'Aquin et les normes morales absolues*, en «Catholica» 1989, diciembre, pp. 43-57.
- FORMENT, E., *El personalismo de Santo Tomás*, en «Sapientia», 1990 (45), 277-294.
- *Suárez y el personalismo de Maritain*, en «Espíritu» (Barcelona), 1985 (92), pp. 109-136.
- GARDEIL, Fr. A., *La réforme de la théologie catholique, La documentation de Saint Thomas*, en «Revue Thomiste», XI, Toulouse 1903, pp. 197-215.
- GEENEN, G., *Saint Thomas et Les Pères*, en «Dictionnaire de Theologie Catholique», XV, 1, Paris 1946.
- GRISEZ, G., *The first principle of practical reason. A commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Art. 2*, en Aquinas. Collection of critical essays, London 1970, pp. 340-382.

- LLANO CIFUENTES, A., *Actualidad y efectividad*, en «Estudios de metafísica» 4 (1974), pp. 141-175.
- MANSION, S., *L'anthropologie latente du «De ente et essentia»*, en «Atti del Congresso Internazionale: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. L'uomo», VII, Napoli 1977, p. 120-125.
- OCARIZ, F., *Sul primato teologico della Sacra Scrittura secondo San Tommaso D'Aquino*, en «Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale», VI, Città del Vaticano 1992, pp. 7-12.
- PHILIPPE, M. D., *Analyse de L'Etre chez Saint Thomas*, en «Atti del Congresso Internazionale: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. L'essere», VI, Napoli 1977, pp. 9-28.
- PIZZUTI, G., *Le strutture speculative del problema morale in Karl Barth e nell'essenzenzialismo jaspersiano nella prospettiva della metafisica di S. Tommaso D'Aquino*, en «Atti del Congresso Internazionale: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. L'essere», VI, Napoli 1977, pp. 338-359.
- SANTOS CAMACHO, M., *Moralidad intrínseca objetiva frente a los intentos contemporáneos de justificación de la moralidad del obrar humano*, pro manuscrito, s. a.
- La convergencia de los modelos analítico trascendental y consecuencialista*, en «Atti del congresso internazionale di teologia morale: Persona, verità e morale», Roma 1987, pp. 911-918.
- En torno al consecuencialismo ético*, en AA. VV., «VI Simposio Internacional de Teología: Dios y el hombre», Pamplona 1985, pp. 231-241.
- El desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres: un reto a la cultura contemporánea*, en «Doctrina Social de la Iglesia y Realidad Socioeconómica». En el centenario de la «Rerum Novarum», XII Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1992, pp. 719-731.
- SPIAZZI, R., *Elementi di antropologia tomista rispondenti alle istanze di demassificazione nell'attuale momento di sviluppo socio-culturale*, en «De homine. Studia hodiernae anthropologiae», Roma 1970, pp. 32-52.
- VERBEKE, G., *Saint Thomas et le Stoïcisme*, en «Miscellanea Mediaevalia», 1, Berlin 1962, pp. 48-68.
- VICENTE ARREGUI, J., *Sobre el gusto y la verdad práctica*, en «Anuario Filosófico», 23/1 (1990), pp. 163-176.
- VOSTE, I. -M., *De investigandis fontibus patristicis Sancti Thomae*, en «Angelicum», Roma 1937, pp. 417-434.
- ZULETA, E., *Razón y Comunidad. Notas desde una lectura actual de Aristóteles*, en «Persona y Derecho», n. 10 (1983), pp. 135-151.





LA CIENCIA POLÍTICA: SUS PRINCIPIOS, SUS CARACTERES Y SU ARTICULACIÓN CON LA ÉTICA

1. El prefacio a *La politica*

En las páginas anteriores hemos hecho un planteamiento general de cómo el pensamiento político del Aquinate se fundamenta en sus doctrinas metafísicas, antropológicas y éticas.

En los siguientes apartados queremos abordar una serie de cuestiones fundamentales en materia política y que son a nuestro entender el punto clave que da coherencia a todo el planteamiento que hemos venido haciendo a lo largo de estas páginas.

Nuestra intención es analizar los postulados básicos para una recta política como la entendía el Aquinate. Para ello utilizaremos el Prefacio a *La Política* como punto de partida, con el fin de sentar las bases necesarias para la realización práctica de la política dentro de la sociedad.

No es nuestra intención dedicarnos al sólo estudio del Prefacio. Pensamos que es necesario poner éste en conexión con el resto del comentario a *La Política*, así como con los comentarios a *La Etica a Nicómaco* y el *De Regimine Principum*.

Para llevar a cabo la tarea que nos proponemos, seleccionaremos aquellos textos del Doctor Angélico que tratan de este tema. Para ello contamos con el estudio de H. Keraly sobre el Prefacio de los comentarios de Santo Tomás a *La Política*, en el cual se nos dan las ideas fundamentales del Aquinate en materia política.

En primer lugar queremos indicar que entre las cuestiones de filosofía social abordadas en la obra de Santo Tomás, hay una que destaca sobre el resto y es la cuestión sobre ¿qué es la política? Si bien, como ya se ha dicho, «Santo Tomás no nos ha dejado

una exposición completa y sistemática de su filosofía política»¹. No obstante, podemos decir que es en el prefacio al Comentario a los libros de *La Política* donde Santo Tomás fija su propia perspectiva o, más bien, la condensa². De este modo nos dice S. Arcoleo que no podemos dejarnos engañar por la brevedad del prefacio, pues, cada enunciado, cada palabra, está cargada de sabiduría³.

2. *Tres principios fundamentales*

En el Prefacio a su comentario a *La Política* de Aristóteles, Santo Tomás reclama algunos principios metafísicos fundamentales que nos guían en la comprensión del fenómeno político y permiten colocar la política en relación con otras formas de la actividad humana y sitúan esta ciencia filosófica de la política con respecto al conjunto del saber filosófico⁴.

La necesidad de establecer lo que es exactamente la ciencia política y lo que la fundamenta, admite ciertos principios generales, lógicamente y aún ontológicamente anteriores a cualquier doctrina social. De estos principios, los tres más importantes son recordados al inicio del Prefacio⁵.

En estos tres principios fundamentales se verá cómo en el pensamiento del Aquinate se da una unidad en el saber, pues sus doctrinas políticas se fundamentan en postulados metafísicos que desembocan en una determinada concepción del hombre, entendido éste como sujeto dotado de inteligencia y voluntad; lo cual le permite obrar libremente haciéndose responsable de sus actos y, por tanto, sujeto de valoración moral. Por ello decimos que según sea la concepción del hombre que se tenga, así será la Filosofía política⁶.

Así pues, sólo si defendemos, por una parte, la capacidad de la inteligencia para conocer el ser o verdad trascendentes con certeza y de un modo inmutable⁷ y, por otra parte, sostenemos la existencia de unos fundamentos ontológicos de la moral, que son formulados por la inteligencia en la Ley moral natural⁸, es posible sustentar una auténtica moral y, con ella, un fundamento sólido para el orden social e individual que sea digno de la persona humana⁹.

A. *El obrar humano y la naturaleza*

De todas las obras de Dios ninguna es más importante de conocer que el hombre. Si bien es cierto que la antropología no puede deducirse de la metafísica, también es cierto que el hombre, al igual que las demás criaturas, es una esencia actualizada por un acto de ser y que por tanto la naturaleza no puede ser correctamente comprendida independientemente de tal acto¹⁰.

Podemos decir que el tema acerca del hombre es una constante en el pensamiento de Santo Tomás. Ya en una de sus primeras obras: *De ente et essentia* trata cuestiones de antropología¹¹. Además, las grandes obras del Aquinate incluyen un amplio tratado sobre el hombre¹² y diversas cuestiones disputadas se ocupan de la antropología¹³.

A fin de cuentas podemos decir que: «el realismo metafísico de Santo Tomás se extiende a una detallada antropología, en la cual, el hombre, situado metafísicamente como creatura, descubre su más alta dignidad en el ser, por su espiritualidad, imagen y semejanza de Dios»¹⁴.

La fuente de actividad de todo ente es su *acto de ser* y por ello decimos que un ser actúa conforme a lo que es. Ya hemos mencionado antes que en el hombre se dan una serie de operaciones que trascienden el mundo material. Esto es así por cuanto el hombre participa del ser en un modo más perfecto que los seres puramente materiales¹⁵.

Por eso hacemos nuestras unas palabras de F. Ocáriz que expresan claramente la postura del Aquinate: «en el caso del hombre, la espiritualidad de su forma substancial se funda en que participa del ser en una manera más alta que las formas no subsistentes, es decir, materiales. Para Santo Tomás el núcleo de esta doctrina sobre la subsistencia y consiguiente inmortalidad del alma, radica en la peculiar actuación fundante del acto de ser, poseído *por sí* de modo permanente, y no en cuanto forma del cuerpo, aunque la integridad específica del hombre implica que el alma informe al cuerpo»¹⁶.

«Hay un universo creado, y existe el hombre, que por ser, es acto y, por la misma razón, capaz de actuar. De aquí que, siendo Dios el acto supremo, es supremamente apto para causar otras existencias. Su eficacia radica en su propia existencia (*esse*), pero la

forma de ejercerse esta eficiencia propia de cada ser está sometida a una cierta regla, que es su misma naturaleza; es decir, su forma. La clase de operación cumplida por un determinado ser está impuesta por la clase de ser que es. Tal es el significado de la clásica fórmula *operatio sequitur esse*¹⁷ la operación realizada está determinada por la naturaleza del ser que la realiza»¹⁸.

Con frecuencia Santo Tomás se refiere al elemento de crecimiento en la naturaleza, así como a la idea de la generación física del organismo viviente, y por tanto del nacimiento físico. En la más estrecha dependencia de Aristóteles, él decía que la idea de movimiento era inherente a la naturaleza, esto podía observarse en los cuerpos móviles, los cuales debían tener un «ser intrínseco» en sí mismos¹⁹. Siguiendo por esta línea podemos decir que su concepto de la naturaleza no era diferente del de Aristóteles: designaba el nacimiento, el crecimiento, la decadencia. Este modo de pensar «naturalista» constituía, sin embargo, un nuevo punto de partida en el pensamiento filosófico.

De hecho la idea de la naturaleza como un elemento que contenía su propia fuerza y sus propios principios de operación se convirtió en un importantísimo instrumento del sistema de pensamiento tomista; ello era lo que le permitía declarar que éste o aquel fenómeno era «acorde con la naturaleza» o «contrario a la naturaleza»²⁰.

Por otra parte, «ya que todo el orden ontológico en su complejo y en sus elementos resulta esencialmente dinámico, parece posible deducir del análisis de la naturaleza o forma de cada ser (...), la dirección y el sentido de su obrar. En efecto, los seres que pueden perfeccionarse, no tienen una perfección conquistada de modo definitivo, sino que están en continuo desarrollo con una perfección que se realiza progresivamente por medio de una tensión del ser hacia el deber ser, hacia su ideal o su fin natural»²¹.

Si bien, el término naturaleza admite dos sentidos distintos, éstos se diferencian —en castellano— por escrito según la letra inicial se escriba con mayúscula o con minúscula. De este modo, cuando hablamos de Naturaleza nos estamos refiriendo al ámbito en el que se desarrolla nuestra vida, constituido por todos los seres materiales según su realidad originaria; y cuando hablamos de naturaleza (con minúscula) nos estamos refiriendo a la índole propia que cada ser posee y que le permite obrar de una manera específica.

Por el momento nos queremos referir al segundo sentido del término, de acuerdo con el cual todo ente es operativo a su modo y manera. Esto último se fundamenta en el conocido filosofema que dice «el obrar sigue al ser». Pues según sea su naturaleza, así obran o pueden obrar los diferentes seres. Por tanto, la naturaleza es, en cada ente, la esencia entendida como principio intrínseco de sus operaciones²².

A diferencia de todos los demás seres corpóreos, el hombre tiene, por su naturaleza, las facultades de inteligencia y voluntad. Ahora bien, la naturaleza no se reduce a la suma de las facultades, ésta se entiende más bien como el principio intrínseco remoto de todas las operaciones asequibles a un ente determinado. Es en virtud de su naturaleza humana por la cual el hombre tiene cierta capacidad de ser señor de sí mismo: goza de la libertad²³.

Con respecto a la existencia de la naturaleza humana hay una frase muy expresiva de Maritain²⁴ en la que nos dice: «Como no tengo tiempo para discutir tonterías (que siempre encuentran filósofos muy inteligentes para defenderlas brillantemente), supongo que admitís que existe una naturaleza humana, y que esa naturaleza es la misma en todos los hombres (...). Por otra parte, por tener una naturaleza, por estar constituido en una forma determinada, el hombre tiene evidentemente fines que responden a una constitución natural y que son los mismos para todos».

Es pues, en virtud de su naturaleza y, por tanto, de su libertad como el hombre realiza sus actos. Pero, como bien dice Santo Tomás, el hombre siempre obra para alcanzar un bien²⁵. En definitiva, el hombre busca perfeccionarse y ello sólo puede conseguirlo si obra conforme a sus dimensiones esenciales, es decir, si obra conforme a su naturaleza²⁶.

Partiendo de estas premisas (originalmente aristotélicas), Tomás de Aquino no tuvo dificultad en aplicarlas a la sociedad y su gobierno. La teleología aristotélica en referencia a las operaciones de la naturaleza y la idea del estado como un producto de la naturaleza reaparecieron en el sistema tomista; al igual que la definición aristotélica del hombre como «un animal político». Este concepto del hombre como un animal político significó la entrada de lo «político» en el vocabulario contemporáneo y los procesos de pensamiento. Pensar en términos «políticos» se convirtió en una nueva categoría mental²⁷.

Si ahora nos detenemos a analizar la manera en que Santo Tomás nos expone su pensamiento en relación a la naturaleza, nos encontraremos con innumerables citas. No obstante, aquí querríamos resaltar en primer lugar las que se refieren al Prefacio. Así en el número 1 de su Prefacio a *La Política* ²⁸ nos dice el Aquinate:

«Como lo enseña Aristóteles, en el segundo libro de la Física, las técnicas se inspiran en la naturaleza. La razón es la siguiente: la relación entre dos series de operaciones y de efectos es proporcional a la de sus principios recíprocos. Ahora bien: el principio de toda producción humana es la inteligencia, y ésta deriva, según cierta semejanza, de la Inteligencia Divina, principio ella misma de las cosas naturales, de lo que se concluye que las operaciones y los productos de nuestras técnicas necesariamente imitan las operaciones y los productos de la naturaleza.

»Así, cuando un oficial le pone el ejemplo al aprendiz que espera de aquél el saber hacer, es necesario que el aprendiz ponga toda su atención en la manera de proceder del maestro para operar él mismo de modo semejante.

»He aquí por qué el espíritu humano, que recibe de Dios todas las luces de su inteligencia, debe necesariamente instruirse para sus propias producciones en la observación de la naturaleza y obrar similarmente» ²⁹.

En primer lugar dice Santo Tomás *Ars imitatur naturam*. A simple vista esto no plantea ninguna dificultad. No obstante, debemos realizar un análisis detallado de cada una de estas palabras para comprender el sentido exacto en que las usa Santo Tomás.

Actualmente la palabra *ars* se refiere o se limita a las bellas artes. Ahora bien si nos ceñimos al significado general que *ars* tiene para Santo Tomás hay que decir que no debe traducirse por arte sino, más bien, por «saber hacer» o «técnica» ³⁰. En este sentido «técnica» es toda facultad intelectual que regula la producción de una obra cualquiera.

Con la palabra «natura» se nos indica el conjunto de los objetos y de los fenómenos que el hombre encuentra ya dados en el mundo y que constituyen el obligado punto de partida de su

acción. Con la palabra «arte» se nos indica, en cambio, aquello que realiza el hombre, es decir, la transformación de la realidad natural que se produce mediante la acción humana guiada por una regla racional³¹.

En segundo lugar hemos de señalar la importancia que tiene el entender bien cuál es la intención de Santo Tomás al plantear estas cuestiones. El pretende establecer una cierta relación de dependencia entre la manera de proceder de la naturaleza y la que el hombre deberá adoptar. Así pues, en el texto citado, cuando dice: «la relación entre dos series de operaciones y de efectos», nos está queriendo indicar la relación que se produce entre la serie de operaciones y de efectos de la naturaleza por una parte; y la serie de las operaciones y efectos de las técnicas humanas por otra parte. Tenemos pues dos tipos de operaciones en las cuales se da una relación de proporcionalidad. Por un lado tenemos las operaciones del intelecto humano del cual procede la técnica, y por otro las operaciones del intelecto divino del cual proceden el hombre y la naturaleza.

De acuerdo con lo anterior podemos decir que el universo es para nosotros objeto de ciencia especulativa porque la inteligencia suprema y creadora constituye al mismo tiempo el Principio del que obtenemos toda luz especulativa así como toda eficiencia práctica.

Santo Tomás se ha propuesto dejar en claro, en este primer párrafo del preámbulo, que el conocimiento y el respeto del orden natural, así como el conocimiento que el hombre posee de sus limitaciones técnicas, se nos señalan como dos condiciones indispensables para la realización de las obras humanas. De allí que la política, en cuanto que es una obra humana no está exenta del cumplimiento de estos requisitos y por tanto deberá ser ejercida conforme a la naturaleza³².

B. La razón teórica y la razón práctica

«La razón humana, en tanto en que se actualiza a sí misma al conocer, remite al mundo objetivo del ser, del que depende, por el que está interiormente configurada y con el que se identifica. A este principio de la Teoría realista del Conocimiento, la Filosofía

cristiana occidental, como ética intelectualista, añade el principio de que el libre obrar ético del hombre remite a la razón, de la que depende y por la que está configurada interiormente»³³.

En relación a los dos principios arriba mencionados hemos de decir que, en ellos, el concepto de razón tiene un doble significado. El primer principio hace referencia a la razón teórica o especulativa. El segundo se refiere a la razón práctica. La razón es teórica cuando conoce la realidad que se ofrece ante ella; es práctica cuando se aplica al obrar y al hacer.

La perspectiva aristotélica de un saber acerca de la práctica, capaz de suministrar criterios suficientes a la decisión concreta, guarda una relación esencial con el reconocimiento de la posibilidad de una ética de la política. En cambio, la solución moderna de anclar la garantía del orden político en el orden de la opinión, lleva consigo el germen de la disolución. Ello es así por cuanto, la fuerza espiritual del modernismo, la ciencia secularizada, niega cualquier tipo de justificación racional a las normas pre políticas, culturales y religiosas, considerándolas como meros prejuicios³⁴.

«En el contexto de la filosofía práctica, el saber acerca de la política fue considerado en cambio siempre como un saber para la acción capaz de expresar los contenidos de verdad implicados en toda decisión. Esta reivindicación de la razón práctica no puede entenderse sino a partir de una idea más amplia y abarcadora de racionalidad. Frente a la afirmación dogmática de una noción unívoca de racionalidad basada en el modelo del método de las ciencias naturales, la tradición de la filosofía práctica postula una noción analógica de la racionalidad y, consecuentemente, la posibilidad de una pluralidad de ideas de racionalidad. El propio concepto de razón comporta así una doble significación: por un lado, la relativa a la razón en su función teórica —en cuanto la misma se aplica receptivamente a las cosas de la realidad que se ofrecen ante ella—; por otro lado, la relativa a su función práctica, en su doble posibilidad de realización en los dominios del obrar o del hacer»³⁵.

De acuerdo con esto último dirá Santo Tomás que «la razón práctica conoce la verdad como especulativa, pero ordenando la verdad conocida a la acción»³⁶; con lo cual, siguiendo a Pieper, podemos decir que al ampliarse el conocer al querer y al obrar la razón teórica se hace práctica³⁷.

«En el concepto de razón práctica, por tanto, está necesariamente comprendida y expresada la razón teórica. La «facultad básica» es la razón teórica, que se «amplía» en práctica. Lo teórico penetra totalmente en lo práctico, algo así como lo genérico penetra en la diferencia específica. La razón es práctica también, sólo en tanto en cuanto que es teórica; esencialmente anterior a toda práctica es la aprehensión «teórica» de la realidad»³⁸.

Pieper ha hablado de ampliación de la razón teórica y no de aplicación, puesto que el conocimiento práctico no se reduce a la mera aplicación de una teoría. En definitiva, si decimos que la acción se limita a aplicar una verdad teórica, sin añadir a ella una nueva dimensión que la señale como práctica, estamos elaborando una tesis incompatible con la filosofía de la acción sostenida por Aristóteles. La pregunta teórica sobre qué sea el bien deja el paso a la pregunta de cómo surge éste en el ejercicio de la praxis. Por ello, en el pensamiento aristotélico la razón se extiende al operar humano en términos de razón práctica, como correlato de una verdad que ha de hacerse³⁹. Esta doctrina es recogida por Santo Tomás cuando nos dice que la razón practica es principio de operaciones en cuanto que está ordenada a algo particular operable como a un fin⁴⁰.

Como ya se ha visto, la política está relacionada directamente con la acción, por tanto, la tarea política sólo puede ser entendida como conocimiento práctico. Por otra parte, «el conocimiento teórico no puede ser directamente operativo. No sólo se trata de conocer los medios y el modo de llevar a cabo una determinada acción; se trata también de tener esa capacidad de ejecución que ha de caracterizar a todo buen gobernante (...). La experiencia, en el ámbito de la praxis, no solamente es el comienzo sino el punto de referencia continuo que determina substancialmente el tipo de saber práctico que la tarea política requiere»⁴¹.

Siguiendo con el análisis del Prefacio a *La Política* tenemos que en el número 2 nos dice el Aquinate:

«De allí esta observación de Aristóteles sobre nuestras técnicas: si el hombre pudiera —dice— fabricar cosas totalmente naturales, obraría exactamente de la misma manera que la naturaleza; y a la inversa, si la naturaleza debiera producir obras de arte, procedería de manera semejante a la del arte.

Sin embargo, es cierto, la naturaleza no produce ninguna de las obras de la técnica: se contenta con disponer algunos de sus principios, brindando así a los hombres el modelo que de algún modo deberá inspirar sus actos. Ciertamente el hombre de acción puede examinar con mayor atención las obras del universo, y servirse de su examen para llevar a feliz término lo que quiere hacer. Sin embargo, no sabría producir cosas naturales.

De aquí se concluye que el conocimiento de las realidades naturales es solamente *teórico*, mientras que el de las obras humanas es a la vez *teórico* y *productor*; que por consecuencia las ciencias de la naturaleza son *especulativas*, y que las que tiene por objeto algún acto humano son *prácticas*, o sea, operan inspiradas en la naturaleza»⁴².

Según hemos dicho anteriormente el hombre debe obrar conforme a la naturaleza. El es parte integrante de un universo dotado de un orden y unos principios que éste no puede cambiar a su antojo. Por ello la práctica necesita como punto de partida a las ciencias especulativas. Dado que el hombre es una naturaleza creada libre, dotada del poder de elegir y de transformar, la práctica no se da, sin embargo, en el mero conocimiento teórico por el que la inteligencia trata de contemplar los principios y los fines de la naturaleza. No se aprende a nadar sin tirarse al agua. Si bien, es necesario un conocimiento teórico de la natación, sólo en el agua se aprende a practicar ésta. Por ello podemos decir que la práctica necesita de la teoría pero, en cierto modo, la supera⁴³.

Vemos pues cómo la estrecha relación que se establece entre teoría y praxis se funda en el ser mismo de la persona; la cual está dotada de intelecto y voluntad, conocimiento y libertad para la realización de su acción. Así pues decimos: No ha de ocultarse que «aquí estamos en la fuente de toda la vida del espíritu en su doble ejercicio teórico y práctico, puesto que es en cuanto racional, luego en cuanto persona, como el individuo puede discernir lo verdadero de lo falso, es decir, tener una ciencia, y discernir el bien del mal, esto es, tener una moral»⁴⁴.

Así pues, queda indicada de modo patente la relación íntima que se da entre el ser y el deber ser, esto es, entre la metafísica y la ética. Relación que se funda en la naturaleza, entendida

como principio de operaciones, en virtud de la cual los seres actúan buscando su perfección, es decir, la consecución de su finalidad. Y puesto que el hombre se perfecciona en la sociedad y a través de ella busca su fin⁴⁵; y por otra parte, dado que esto constituye la función principal de la política: poner los medios para que los ciudadanos sean buenos y obren el bien, es decir, que obren virtuosamente⁴⁶, concluimos que dicha ciencia es esencial para el correcto desenvolvimiento del hombre que actúa en sociedad.

Por otra parte, quizá se nos plantea el interrogante acerca de qué consecuencias propiamente «políticas» pueden obtenerse de las consideraciones tan generales que hemos venido haciendo sobre los dos grandes tipos de conocimiento humano, especulativo y práctico. «La respuesta es fácil: la comunidad civil, sujeto del orden político, no se nos presenta ni como un simple fenómeno físico (un hecho de la naturaleza) ni como un puro efecto de la voluntad humana (una entidad moral). La sociedad consiste más bien en algo intermedio entre estas dos clases de realidad: un *hecho físico-moral*, podrá decirse. Según toda verosimilitud, pues, dependerá a la vez —pero no bajo el mismo aspecto— de una «teoría» y de una «práctica». O si se prefiere, hay dos ciencias en la política: la de los principios y la de su aplicación, las cuales no deben ser ni separadas ni confundidas»⁴⁷.

C. Principio de totalidad

Nos toca ahora considerar el tercero y último principio contenido en el Prefacio. Es el que hace referencia a la relación entre el todo y las partes, y por tanto es fundamental para entender qué tipo y cómo deben ser las relaciones entre el individuo y la sociedad.

Son muchos los textos en los que el Aquinate habla de las relaciones entre las partes y el Todo. A manera de ejemplo sólo citaremos algunos:

«El ser de la parte es para el ser del todo»⁴⁸.

«Es manifiesto que todas las partes se ordenan a la perfección del todo: el todo no es para las partes, sino las partes para el todo»⁴⁹.

«La bondad de una parte se aprecia en función del todo. Por eso San Agustín dice que es torpe una parte no congruente con su todo»⁵⁰.

«Cada parte ama naturalmente el bien común más que su propio bien particular»⁵¹.

A simple vista puede parecer que estos textos del Aquinate son de contenido netamente metafísico. Cabe pues preguntarse que relación tiene esto con la política.

No está de más insistir que la doctrina del Aquinate constituye un saber unitario en el cual la metafísica ocupa un lugar fundamental y por ello, como hemos venido diciendo, de la correcta aplicación de los principios metafísicos se desprenden múltiples consecuencias en el orden social y político⁵².

Cuando decimos que la parte es una persona y el todo está constituido por un grupo de personas, nos damos cuenta que nos estamos alejando del sentido originario o de las ideas sugeridas a primera vista por estos vocablos.

Si bien estamos en el dominio de la analogía no hemos de pensar que la aplicación de los términos es impropia. El todo en cuestión es un todo en sentido propio y la parte una parte en sentido literal.

El todo no es la parte más noble de la nación sino que es ella misma organizada políticamente. Ahora bien, no nos referimos aquí a la nación considerada como objeto de observación, en su estado estático, sino más bien considerada en su estado dinámico, como una realidad práctica, como principio de acción, como causa universal de progreso y de realización.

Cuando los miembros de un grupo se unen en vistas de un fin común dan lugar a algo nuevo, trascendente a cada uno de ellos. En virtud de esta unión se engendran un cúmulo de relaciones y de ella resulta un todo moral⁵³. La parte es ella misma una persona cualquiera, ella no se distingue del todo, en el cual está enclavada, sino de una forma inadecuada, sabiendo que el todo considerado en su aspecto material resulta del conjunto de sus partes.

La comparación entre Estado e individuo se asemeja a la que hemos querido establecer entre un todo y una cualquiera de sus

partes, por consiguiente se puede extender a las relaciones que mantienen las asociaciones particulares con el Estado⁵⁴.

No está de más decir que se trata siempre de un todo que busca el bien común, el bien del hombre de acuerdo con la perspectiva de la justicia divina⁵⁵.

Por otra parte, en el número 3 de su Prefacio a *La Política* de Aristóteles nos dice Santo Tomás:

«La naturaleza procede, en sus operaciones, de lo simple a lo compuesto, y de tal manera que su obra más compleja es también la más perfecta, la más acabada y razón de ser de todas las demás, lo cual puede constatarse en cualquier todo respecto de sus partes.

Por esto, la razón práctica del hombre, al ir de lo simple a lo complejo, avanza también de las cosas menos perfectas a las más perfectas»⁵⁶.

Conforme a lo dicho por Santo Tomás, los elementos singulares de la naturaleza son partes de un proyecto finalístico que los articula entre sí, de tal modo que cada uno de ellos se encuentra integrado en un todo mayor. El todo viene a ser el fin hacia el que tienden las partes que lo componen y ellas sólo pueden ser entendidas de modo adecuado en su relación con el todo. La totalidad es pues la perfección en la cual las partes cobran su verdadero sentido y cada una desarrolla la función que le es propia. De igual manera el saber humano procede de lo simple a lo complejo.

Este principio debe ser aplicado con particular atención cuando tratamos no sólo de las cosas que el hombre hace con su trabajo y de las cuales juzga la razón, sino también de los hombres considerados en sí mismos y de la forma en que éstos establecen o regulan sus relaciones recíprocas. De acuerdo con esto, el todo, al cual se ordenan los individuos singulares, es la comunidad humana.

Existen comunidades humanas de diversos tipos, pero la más perfecta es la ciudad. Ella contiene en sí a las demás y en ella se encuentran todos los elementos de los que el hombre tiene necesidad para vivir bien⁵⁷.

De lo dicho por el Aquinate se desprende que la parte está en función del todo. Ahora bien, si consideramos al individuo co-

mo parte de la Ciudad y, por tanto, que ésta puede disponer de él conforme a su provecho, podemos caer en el totalitarismo.

Este problema lo resuelve Santo Tomás a través de un adecuado estudio de lo que debe entenderse por bien común. En este sentido, muy claramente nos dice Gilson⁵⁸ «el grupo social no es un organismo en el sentido fisiológico del término, pero no puede existir y durar más que si está organizado. Esta necesidad deriva de la distinción entre el bien del individuo y el bien del grupo, o bien común. El primero es lo que se ofrece como inmediatamente deseable al individuo como tal, el segundo es lo que se presenta como finalmente deseable para bien del grupo como tal. Entre estos dos puntos de vista los conflictos son inevitables. Cada uno preferiría naturalmente no hacer más que lo que le place, como si viviera aislado; pero vive en grupo y, por consiguiente, debe colaborar al bien de los demás como los demás colaboran al suyo, especializarse en su trabajo y someterse a reglas comunes, todas establecidas con la finalidad de asegurar el bien común. El cuerpo social no puede alcanzar su fin sin que se le conduzca a él. Lo mismo que la cabeza gobierna los miembros del cuerpo y que el alma gobierna el cuerpo mismo, al cuerpo social le es preciso una cabeza (caput), un jefe, para organizarlo y conducirlo. Sea cualquiera el título con el que se le designe, rey, príncipe o presidente, este jefe tiene como deber primero y principal gobernar a sus súbditos, según las reglas del derecho y la justicia, con miras al bien común de la colectividad».

En estrecha relación con el principio de totalidad se halla el concepto de bien común último del hombre. Para ello creemos que es necesario hacer unas breves consideraciones en torno al concepto de participación.

En primer lugar hemos de señalar que para el correcto entendimiento de este tema se precisa una previa y total comprensión del *esse*. En este estudio acerca del *esse* se nos pone de manifiesto un ser primero —*Ipsum Esse Subsistens*— del cual proceden todos los demás, que participan de él. Veamos cómo expone Santo Tomás su argumento:

«No puede ocurrir que la existencia sea causada por la propia forma o quiddidad de la cosa, quiero decir como si ella fuera su causa eficiente, porque en este caso la cosa sería causa de sí misma y se daría la existencia a sí misma,

lo cual es imposible. Por lo cual es necesario que toda cosa cuya existencia sea distinta de su naturaleza, tenga la existencia por otro. Y puesto que todo lo que existe por otro se reduce a lo que existe por sí mismo, como a una causa primera, es necesario, por consiguiente, que haya alguna cosa que sea causa del ser de todas las cosas, porque ella misma es sólo existencia; de otro modo habría que recurrir a una serie infinita de causas, ya que toda cosa que no es sólo existencia, tiene una causa de su existencia, como se ha dicho. Es manifiesto, por tanto, que la inteligencia es forma y existencia y que recibe su existencia de un primer ente, el cual es sólo existencia y ésta es la causa primera, que es Dios»⁵⁹.

Así pues, el ser humano se realiza en un proceso causal y descendente desde el ser primero, al cual le compete de un modo exclusivo la acción de crear, de dar el ser.

En este sentido nos dice el Aquinate que la causalidad creadora de Dios en cuanto que es *Esse per Essentiam* tiene, como efecto propio e inmediato el *esse* (acto intensivo de ser) de cada criatura⁶⁰. Causalidad que es participación puesto que lo que en Dios es Plenitud (el Ser), en la criatura es parcialmente: no como simple y puro acto, sino como *acto de* una esencia que, recibéndolo, lo determina, constituyendo así el compuesto *esse-essentia*, propio y característico de toda criatura en cuanto tal⁶¹.

Siendo Dios el ser creador y puesto que todos los seres participan del ser, queda claro que el ser creador puede ser participado de infinitos modos, lo cual funda la escala descendente de las criaturas⁶².

Es gracias a este concepto de participación como se puede colocar al hombre en el lugar que le corresponde en la sociedad, desechando todo riesgo de individualismo o totalitarismo que rebajan la dignidad del ser humano. Sólo en virtud de este concepto se puede entender en plenitud el principio de totalidad, enmarcado dentro de la correcta antropología tomista, necesaria para la elaboración de sus doctrinas políticas.

Por ello decimos que «en virtud del momento trascendental (en sentido tomista, y no kantiano) de la participación, todo el ente finito aparece íntimamente afectado por el Ser por esencia, en

su posición constitutiva de realidad. De este modo, el hombre resulta trascendentalmente contenido —y en consecuencia, situado— por aquel Todo separado que, mediante la causalidad trascendental, lo penetra y lo reporta a Sí. Este es el estatuto ontológico de la antropología; y al hacer esta metafísica, se expresa simultáneamente el vértice supremo de la antropología, la naturaleza profunda del hombre, su verdad radical, su consistencia y el grado peculiarísimo de participación del ser que tiene»⁶³.

A continuación señalamos algunos textos que consideramos clarifican bastante lo que hasta ahora hemos venido diciendo:

«Todo es en cuanto tiene ser. Ninguna cosa, por tanto, cuya esencia no sea su ser, es por esencia, sino por participación de otro, es decir, del mismo ser. Pero lo que es por participación de otro no puede ser primer ser, pues aquello de que participa para ser es anterior a él, y Dios es el primer ser, anterior al cual nada hay. La esencia de Dios, en consecuencia es su ser»⁶⁴.

«Lo que es totalmente algo no lo participa, sino que es eso mismo por esencia. Y a lo que no es totalmente algo, sino que tiene otra cosa añadida, propiamente se le denomina participado (se dice que participa); al igual que si el calor fuese calor existente por sí, no se diría que participa el calor ya que no habría nada en él sino calor; y el fuego, como es algo distinto del calor, se dice que participa el calor»⁶⁵.

Así pues, la experiencia nos muestra que existe una multiplicidad de seres en los cuales observamos diversos grados de perfección. Este dato nos lleva de la mano al concepto de participación. Por ello hemos querido citar las palabras del Aquinate en el párrafo anterior y en virtud de las cuales podemos decir que la participación se predica de un sujeto que tiene una formalidad o acto, pero no de modo total⁶⁶. Y de ahí se puede inferir que los seres creados participan del Ser, esto es, de Dios del cual afirmamos que es el *Ipsum Esse Subsistens*.

Es a partir de la comprensión del concepto de participación y por tanto de Dios como Acto Primero del que participan todas las demás criaturas, como podemos entender el concepto de bien común, pues el bien al igual que el ser también es participado.

Si lo consideramos en su noción más genérica, «el bien común es el bien de esto o aquello en cuanto esto o aquello es parte de algún todo»⁶⁷. Cualquier ser que pertenece a una comunidad tiene por bien un bien común, y en la medida que pertenezca en mayor o menor grado a dicha comunidad, en esa medida el bien de la comunidad será suyo en mayor o menor grado⁶⁸.

«Si —por hipótesis— un ser, bajo algún aspecto, no perteneciese a comunidad alguna, si fuese algún ser absolutamente solitario, singular y único, sin relación con nada, su bien, al menos bajo ese aspecto, no sería un bien común: sería él mismo su propio bien exclusivo. Pero esa hipótesis es del todo absurda: ni siquiera al Ser absoluto, a Dios, puede convenirle, desde un punto de vista teológico, porque es Trinidad; y desde el filosófico, ya que habiéndose El mismo comunicado, ha constituido su propio bien en bien de aquellos que de El participan, y consiguientemente su mismo bien es común, aunque el modo de participar sea diverso en los distintos seres creados, y aunque El propiamente no participe de ese bien, ya que lo posee todo y totalmente»⁶⁹.

Como ya se ha dicho, la experiencia nos muestra que hay una multiplicidad de seres creados. Por ello podemos afirmar que su bien, entendido éste en su sentido más propio y último: el ser perfecto y perfectivo, es un bien común⁷⁰. Por eso puede decir Santo Tomás que «es manifiesto que Dios es el bien común de todo el universo y de todas sus partes; por lo que toda creatura, a su modo, ama más a Dios que a sí misma»⁷¹. Dios es el bien sumo y, por consiguiente, es el bien común, del que todo bien depende. Por eso todas las cosas se ordenan a El como a su bien mejor, esto es, como a su fin último⁷².

Cardona⁷³ comentando a Santo Tomás nos dice: «No habría orden de las partes entre sí —formando un todo o comunidad— si no conviniesen esas partes en un fin común ordenador; de manera que la relación de las partes entre sí y con el todo, y del todo con las partes, deriva del orden del todo y de las partes a su último fin, que es la causa final de todos los demás órdenes». Siguiendo por esta línea, más adelante concluirá: «De que haya un bien común perfecto, que es Dios, depende cualquier otro bien común, que sólo será tal en la medida en que nos ordene de algún modo a nuestro común último fin»⁷⁴.

De los textos que hemos traído a colación se desprende que el concepto de bien común no es un concepto unívoco y por tanto admite diversos significados. Así podemos hablar del bien común trascendente, y del bien común inmanente.

Por un lado tenemos que el bien común trascendente (Dios) está fuera de la comunidad política y es independiente de ella, y por otro lado tenemos el bien común inmanente que está dentro de la misma comunidad política y depende de ella⁷⁵.

Hay dos textos de Santo Tomás en los que se pone claramente de manifiesto esta doble significación del bien común. Por un lado nos dice cual es el bien de los ciudadanos que se agrupan en sociedad y por otro lado nos dice que si bien el vivir bien es el fin de la sociedad no es el fin último. De todo ello se desprende que debe haber una armonía entre el bien común trascendente y el bien común inmanente⁷⁶.

«El fin de la multitud congregada es vivir virtuosamente. Pues los hombres se congregan para que juntos vivan bien, lo que no puede conseguirse viviendo singularmente cada uno, pero la buena vida es la vida virtuosa, luego la vida virtuosa es el fin de la congregación humana»⁷⁷.

«Pero no es el último fin de la multitud congregada el vivir virtuosamente, sino por medio de la vida virtuosa llegar a la fruición divina»⁷⁸.

Hemos hablado del bien común inmanente de la sociedad y puesto que ella está compuesta de hombres, entonces dicho bien común deberá ser necesariamente un bien humano, un bien conforme con la naturaleza humana y que por tanto busque el perfeccionamiento de la misma.

La dificultad se nos presenta en el momento de determinar en qué consiste dicho bien. En relación a esto podemos decir que cuando Santo Tomás habla de la división del bien humano, él distingue tres categorías de bienes: el bien honesto, el bien deleitable y el bien útil.

«Lo que es apetecido como término parcial del movimiento apetitivo, por cuanto es medio para conseguir algo ulterior, se llama útil; lo que en realidad se desea por

sí mismo, y por ello es meta y límite último del movimiento apetitivo, se llama honesto, ya que por honesto entendemos lo que es apetecible por sí mismo; por último lo que aquieta el movimiento del deseo, por cuanto ya tiene lo que deseaba, se llama deleite»⁷⁹.

Por ello podemos decir que el bien común inmanente de la sociedad debe contener de modo perfecto toda clase de bienes: bienes exteriores como son las riquezas (suficiencia de bienes útiles), bienes interiores del cuerpo que permitan el perfecto desarrollo y conservación de la raza con el consiguiente bienestar corporal (abundancia de bienes deleitables), y bienes interiores del alma que permitan el perfecto desarrollo de sus facultades y hábitos: artes, ciencias, cultura, virtud (suficiencia de bienes honestos)⁸⁰.

«Es cosa sabida que el común de los hombres es incapaz como tal de llevar una vida heroica llena de renunciamentos y de pobreza, al estilo de un San Francisco de Asís o de un San Juan de la Cruz. Necesita ordinariamente de bienes materiales abundantes (suficientes, no superfluos) para desarrollar sus actividades superiores y no estar siempre preocupado del pan nuestro de cada día, dedicando a procurárselo todas sus energías. Mal podrá vivir vida superior y espiritual quien no tiene resuelto el problema de la vida corporal: primero vivir, después filosofar, decían ya los helenos y recoge Santo Tomás»⁸¹.

Toda esta doctrina de Santo Tomás acerca del bien común ha sido recogida por los romanos pontífices. A modo de ejemplo citamos las palabras de Pío XI que en su encíclica *Divini illius Magistri*, nos dice: «El bien común de la sociedad política consiste en la paz y seguridad de que las familias y los individuos pueden gozar plenamente en el ejercicio de sus derechos, y, a la vez, en el mayor bienestar posible, material y espiritual, de la vida presente mediante la unión y cooperación decidida de todos. Paz y seguridad plena en el libre ejercicio de los derechos familiares e individuales: abundancia la mayor posible de bienes de alma y cuerpo, gracias a la unión y cooperación de todos»⁸².

Hemos visto cómo el bien común constituye un elemento fundamental para entender la correcta relación de cada parte con respecto al todo social. Así pues el hombre es para la Ciudad pero

en la medida en que la Ciudad es la condición necesaria para la consecución de bienes múltiples y esenciales al hombre⁸³.

Ahora bien, «el fin de la comunidad política es el fin del hombre en la medida en que el hombre es parte de esa comunidad; pero si esa comunidad no recoge en toda su plenitud al hombre —ofreciéndole el perfecto cumplimiento de su fin propio— evidentemente no puede proclamarse perfecto bien común de los hombres, y en esa medida el bien propio de cada hombre excede de la ordenación política»⁸⁴.

Para remarcar las ideas en lo que se refiere a las relaciones entre la parte y el todo, entre individuo y sociedad podemos decir, a modo de resumen, que del principio de totalidad no se puede hacer una interpretación unívoca. Debemos, por tanto, distinguir en él dos aplicaciones:

1. Una primera aplicación por la que se establece una subordinación del individuo con respecto a la sociedad y, por tanto, de los bienes particulares al bien común en cuanto común; en efecto éste asegura a todos los bienes de la vida humana las condiciones necesarias para su realización, y por ello dice Aristóteles que el bien común es más «divino» que el bien de uno solo.

2. En una segunda aplicación, ya no consideramos al hombre como una simple parte del todo social. Se le considera desde una perspectiva mucho más amplia, en la cual la sociedad misma no es más que una parte. Entonces podemos decir que, en esta segunda aplicación, la sociedad se subordina a la persona. Según esto la sociedad es un fin solamente intermedio que sirve al hombre para alcanzar su último fin: el hombre es sociable por naturaleza, está hecho para vivir en sociedad, pero por su condición de persona no está llamado a alcanzar un fin último que es Dios⁸⁵.

Por otra parte, para resaltar los peligros del individualismo así como del totalitarismo político, Jean Madiran⁸⁶ nos dice en su obra sobre «El Principio de la Totalidad»: «Fuera de todo contexto doctrinal, la fórmula: la ciudad es para el hombre podría ser tan peligrosa, aunque de otra manera, como la fórmula: el hombre es para la ciudad. Esta tendería a absorber lo personal dentro de lo social, es decir, a convertir en esclavo a la persona humana. Aquella tendería a hacer de la persona el todo supremo que tuviera en sí su causa y su fin. Puede decirse que la ciudad está ordenada al desenvolvimiento de la persona humana con la condición de

advertir al mismo tiempo que la expansión de la persona humana no es en sí misma su regla superior y única. La persona humana no es de tal naturaleza que todo se refiera a ella y ella misma no se refiera a nada. 'Todo es vuestro, vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios'. Decir que la ciudad es para la persona se entiende en el contexto doctrinal de la ordenación a Dios de la una y de la otra. La ciudad no está ordenada al egoísmo, al orgullo, a la voluntad de poder de la persona».

Siguiendo por esta línea de los riesgos y peligros que trae consigo el totalitarismo, podemos decir que el pensamiento del Aquinate se contrapone a la concepción del totalitarismo hegeliano que sólo admite la posibilidad de estado confesional⁸⁷.

El totalitarismo es la pretensión de evitar el pecado a toda costa; ahora bien, dicha pretensión en ningún momento cruzó por la mente de Tomás de Aquino, y mucho menos por la de Dios mismo. El Aquinate no sólo admite que el mal exista en la sociedad, sino también que las leyes emanadas por el poder en algunos casos pueden ser injustas, e incluso que sea moralmente lícito actuar contra el príncipe⁸⁸ y ello porque, aunque considere primordial entre todos los fines y punto de referencia obligado para la actividad política a Dios, en cuanto que es el fin último al cual debe el hombre ordenarse⁸⁹, no se le ocurre que la confesionalidad del Estado deba ser tan radical que consista en identificarse con el mismo Dios o con la autoconciencia absoluta como planteaba Hegel⁹⁰.

3. *Caracteres de la ciencia política*

La política es una ciencia práctica por su objeto⁹¹. Ella estudia las acciones que lleva a cabo el hombre en cuanto ser social. Ahora bien, como es una ciencia práctica debe necesariamente consultar la historia y la experiencia de las diversas formas de gobierno, pues, es a través de ellas como podrá construir una doctrina conforme a la realidad⁹². En este sentido nos dice Santo Tomás:

«Toda ciencia práctica es tanto más perfecta cuanto más desciende a los detalles en los que se desarrollan los actos humanos»⁹³.

Por ello el Aquinate para construir una doctrina política auténticamente humana y cristiana hará confluir los conocimientos convergentes que le aportan la filosofía y la teología junto con los datos provenientes de la experiencia y las enseñanzas de la historia⁹⁴.

«Santo Tomás conocía la Biblia y la historia sagrada del pueblo hebreo; las constituciones políticas de varias ciudades griegas y limítrofes, a través de las informaciones de Aristóteles en sus libros *De Política*; y la historia del pueblo romano, por sus historiadores Salustio y Tito Livio, por Valerio Máximo y San Agustín, en su obra *De civitatae Dei*; amén de la europea de su tiempo. Historias y experiencias lo suficientemente narradas para que su ingenio privilegiado pudiese construir una doctrina política equilibrada y realista. Los grandes genios rastrean las grandes leyes de la naturaleza y de la historia en los hechos y en los fenómenos más vulgares»⁹⁵.

Una vez dicho lo anterior, cabe señalar que este aspecto que hemos indicado y que hace referencia a la elaboración de la doctrina política por parte del Aquinate ha sido expuesto claramente por Wallter Ullmann. Según él, para Santo Tomás, la *Scientia politica* vendría a ser el conocimiento relacionado con el gobierno del Estado. De modo que la ciencia política era la ciencia del gobierno en cuanto relacionada con su producto natural, esto es, el Estado. En cuanto tal, esto estaba primariamente relacionado con asuntos prácticos y no con la especulación. Por eso él consideraba que esta era una ciencia operativa, es decir, una ciencia que se relacionaba con la puesta en práctica de las teorías. Por ello podemos decir, siguiendo a Santo Tomás, que la ciencia política no era una ciencia que simplemente reconociese las cosas y se quedara en la mera especulación de las mismas sin hacer nada acerca de ellas⁹⁶.

La base de esta «ciencia operativa» era la razón humana con que el hombre había sido dotado por naturaleza. Esto se convirtió en el punto central de su sistema. Esta razón humana recibía su dirección y orientación de la experiencia concreta⁹⁷.

El nacimiento de la ciencia política mostró inmediatamente su carácter humano y práctico: lo que contaba era la experiencia humana y la observación de los elementos humano-naturales, porque la ciencia política, como él subrayó, era parte de las ciencias *humanas* y por tanto «apuntaba a la imitación de la naturaleza»⁹⁸.

Pasemos ahora a hacer algunas breves consideraciones en torno al sujeto y objeto de la ciencia política. Así pues, el Aquinate, en el número 4 del Prefacio a *La Política* ⁹⁹, nos habla del objeto de la ciencia política cuando nos dice que la razón debe organizar a los hombres en una comunidad. De igual modo resalta que la comunidad civil es la más perfecta y por tanto la ciencia que de ella se encarga es superior a las demás. Véase ahora el texto de Santo Tomás:

«Pero la razón humana no debe solamente poder disponer de los materiales que se ofrecen a su uso; debe disponer también de los hombres mismos, en cuanto los gobierna, y en ambos dominios procede de lo simple a lo complejo.

Los materiales que se ofrecen al uso de la razón son la madera con la que se hace un navío, las piedras y las vigas que le sirven para edificar una casa. En cuanto a los hombres mismos, la razón debe, por ejemplo, organizar a muchos hombres en una cierta comunidad.

Y puesto que las comunidades humanas difieren entre sí según su categoría y ordenación respectivas, la suprema será la civil, cuya finalidad es bastarse por sí misma para la vida humana; por lo cual ella es entre todas la más perfecta.

Ahora bien: todo lo que el hombre puede usar se ordena a él mismo, quien les es superior, como a su fin.

Es pues necesario que de lo que puede ser conocido y producido por la razón, el 'todo' constituido por la ciudad sea el más importante» ¹⁰⁰.

«Si el *sujeto* de la actividad y de la ciencia que nos ocupan es el hombre, a *sensu contrario* puede inferirse legítimamente que no es la sociedad como un todo, ni el grupo social, ni el Estado, ni alguna otra organización ni institución. Y si el *objeto* de la política (como ciencia) es una actividad, inferimos que, primariamente, tampoco está constituido por fenómenos, instituciones, organizaciones u otras cosas. Esto no quiere decir que en la realidad política no haya una buena cantidad de instituciones, organizaciones y fenómenos; ni que los grupos sociales nos sean indiferentes» ¹⁰¹.

Conforme a lo que hemos estudiado acerca del Aquinate podemos decir que, para él, la política es una actividad personal y libre. De este modo, el *sujeto* de la política será la persona humana, al igual que ocurre con el Derecho. Así pues, la política está en estrecha relación con el sujeto que actúa y tiene en cuenta sus peculiares características, y por eso nos dice Santo Tomás que «la política no hace a los hombres sino que los toma como se los da la naturaleza»¹⁰². Por otra parte, el *objeto* de la política lo conformarán una serie de actos o acciones que por ser humanas son libres. Por tanto si hay libertad, hay responsabilidad, de ahí que quienes llevan a cabo las acciones son éticamente responsables de sus actos porque cabe hablar de condicionamiento pero no así de determinación: cuando aparece la determinación desaparece la política. De acuerdo con esto podemos decir que la política, al ser actividad individual y no mero fenómeno colectivo, queda sometida al juicio de conducta propio de la ética¹⁰³.

Por el momento vamos a centrarnos en la política, dejando de lado las cuestiones referentes a las relaciones entre ética y política, para volver a ellas más adelante. Baste ahora señalar que Santo Tomás intenta construir una ciencia política cristiana; por ello, para él, la política en cuanto ciencia debe remontarse a principios universales de orden natural o filosófico y de orden sobrenatural o teológico¹⁰⁴.

De este modo, nos dice Ramirez: «El punto de vista, el aspecto formal, la perspectiva desde la cual Santo Tomás enjuicia la política es, sin desdeñar la historia y la experiencia, el filosófico y el teológico mancomunados en su función ética aplicada a la sociedad política perfecta, trascendiendo lo meramente utilitario y hedonista y envolviendo, superándolo, lo puramente jurídico, para considerar el bien común humano honesto o moral en toda la plenitud de que es susceptible en esta vida terrestre»¹⁰⁵. Es siguiendo esta línea como pretendemos alcanzar una mayor comprensión del pensamiento político del Aquinate.

En definitiva podemos señalar que Santo Tomás se encuentra con las concepciones políticas de Aristóteles y las hace suyas, las purifica con la luz del pensamiento cristiano.

Sabemos que para Aristóteles la política es una ciencia natural. Cabe preguntarse entonces cuál es la actitud de Santo Tomás al enfrentarse a una concepción puramente natural.

Como ya sabemos, el fin sobrenatural del hombre no destruye su fin natural. Por eso es que puede construirse una política con la sola consideración de este fin natural. Ahora bien, una política así, siempre será insuficiente porque de hecho el hombre tiene un fin sobrenatural. Por ello el teólogo no podrá hacer suya, sin más, una política natural. Deberá estudiarla a la luz de la teología, teniendo en cuenta el fin sobrenatural del hombre¹⁰⁶. Esto se aprecia claramente en Santo Tomás cuando nos dice:

«El hombre no se ordena a la comunidad política con todo su ser y con todas sus cosas: y por consiguiente no es necesario que cualquier acto suyo sea meritorio o demeritorio en relación con la comunidad política, sino que todo lo que el hombre es, y todo lo que puede y tiene, debe ordenarse a Dios»¹⁰⁷.

A. *Algunas orientaciones en torno a la palabra Política*

La política es una ciencia que tiene su origen en la teoría griega del gobierno de la ciudad. Esta teoría política griega se ha trasladado modernamente al Estado¹⁰⁸.

Etimológicamente «política» deriva de las voces griegas *polis*, *politeia*, *politica* y *politikè*. Con una cierta aproximación podríamos traducir estos términos por: la ciudad y el conjunto de ciudadanos que la integran, la Constitución política, las cosas políticas y el arte de la política.

El uso que a través de los siglos se ha hecho de este término, así como su aplicación a realidades muy diversas de la originaria han hecho difícil su aprehensión y delimitación¹⁰⁹. Es por ello que consideramos necesario hacer algunas precisiones en lo que al término se refiere pues hoy en día no se entiende la política del mismo modo a como la entendía el Aquinate.

En una primera aproximación al término podemos decir que «la palabra política nació en forma adjetiva (del sustantivo Polis= Ciudad) de realidades nobles, como la prudencia política o la ocupación política. En forma sustantiva se dijo originariamente en latín *politia*, traslación directa de la *politeia* griega, y significaba lo que hoy entendemos por organización política de la sociedad. Luego vino a significar la más noble de las profesiones y la más digna

de las ciencias humanas de orden práctico»¹¹⁰. Por eso nos dice Santo Tomás:

«Entonces, si la ciencia principal es la que trata del objeto más noble y perfecto, necesariamente es la política la principal, la ciencia arquitectónica, digámoslo así, respecto de todas las demás ciencias prácticas, al menos en cuanto al bien último y perfecto en las cosas humanas»¹¹¹.

Así pues, podemos hacer algunas distinciones en torno al concepto de política. De este modo, en primer lugar tenemos que la política es la actividad que se explica con el ejercicio o la participación en la acción directiva de la comunidad o bien, con el concurrir como quiera que sea en la vida de dicha comunidad. La política, entendida así, se corresponde con el concepto de técnica o arte de gobierno.

En segundo lugar tenemos la Ciencia política que es aquella que, manteniéndose en un plano empírico, hace resaltar las diversas formas de gobierno, la división de los poderes, las acciones efectivas para poner por obra las decisiones que son consideradas como las mejores a los efectos de guiar a los individuos hacia la consecución de lo que se considera que es el bien común de la sociedad.

En tercer lugar tenemos la filosofía política, que viene a ser la investigación acerca del ser de la política y de todo aquello que a ella concierne: el concepto de Estado, las relaciones entre individuo y colectividad, entre libertad y autoridad, así como las relaciones entre política y moral¹¹².

Volviendo al sentido original del término hay que señalar que para los griegos, la meta de la política viene a ser la virtud y, por tanto, el mejor orden político será aquel que permita el desarrollo de la virtud y proponga los medios para lograrla.

De ello se deduce que para los griegos la política era básicamente filosofía política. Pues entre ellos no se diferencia la filosofía política de la Ciencia política, puesto que el conocimiento sobre lo político implicaba una cierta reflexión y cuestionamiento acerca del mejor gobierno, los mejores medios para alcanzarlo, así como sobre el orden político justo e injusto¹¹³.

Nosotros asumimos el término «política» en un significado muy vasto y general, según el cual la vida política mira a la entera existencia histórico-social del hombre y se manifiesta en múltiples formas: algunas surgen más inmediatamente de la naturaleza humana y de sus inclinaciones radicales, otras requieren una intervención más directa de la razón, de la fuerza moral, de la libertad. Con sus luces y sombras, la política es indudablemente una realidad humana compleja y variada, en la cual el hombre busca una integración y un soporte cultural y material, y en última instancia busca una plena cultivación material, intelectual y moral de la vida. Esto se corresponde con la idea de que el hombre es un animal social y político: el hombre no tiende sólo a establecer con sus iguales una serie de relaciones sociales de géneros diversos, sino también y sobre todo a constituir la sociedad política.

Entre todas las manifestaciones políticas la forma más alta y cuya realización es más plena lo constituye la sociedad política; compuesta de personas que pretenden alcanzar y gozar del bien político. Cabe señalar aquí que, si bien el Estado no se identifica con la sociedad política es la parte más importante de ella.

Sabemos, además, que las ciencias filosófico-morales estudian el obrar humano individual y colectivo en sus diversos aspectos. Al nivel de la filosofía moral nos encontramos con una serie de problemas fundamentales como son: el bien moral, los fines, etc.

Por otro lado, el objeto de la política (como ciencia y saber) es el obrar, en cuanto tiene relevancia para la sociedad política, y las cuestiones fundamentales del fenómeno político como son las preguntas acerca del significado, la naturaleza y el fin de la política.

La política, así entendida, comprende en su interior a la filosofía política, la teoría política y la ciencia política empírica. Hay que advertir que la política o Ciencia política, no debe ser confundida con las ciencias políticas, como son por ejemplo: la demografía, el derecho, la economía política, etc., es decir, con aquel conjunto de ciencias que son necesarias para la conducción de la sociedad política y del Estado.

La política, en cuanto no es arte empírica sino conocimiento y saber, puede ser definida también como Ciencia política, con C mayúscula, en un sentido más próximo a la *episteme politiké* de Aristóteles: más aún, para Aristóteles la Ciencia política es idéntica a la filosofía política, pues la Ciencia es la misma cosa que la filosofía.

Precisando todavía más los términos podemos decir que, en cierto modo, la verdadera Ciencia política es la filosofía política, mientras que la ciencia política (que se escribe con c minúscula) viene a ser la ciencia empírica de la política¹¹⁴.

Ya hemos dicho que Santo Tomás acoge la tradición aristotélica, por ello pensamos que no hay diferencias entre su planteamiento de la política y el planteamiento aristotélico. No obstante podemos decir que: «la unión de elementos ético-políticos característica de la polis griega se transforma principalmente, bajo el influjo del cristianismo, en una delimitación entre un sector teológico (o metafísico) y otro político que aparece como subordinado a aquél, hacia el que debe tender»¹¹⁵.

Por otra parte, nos encontramos con que el eterno resurgir del problema de los fines, la pregunta acerca del significado y de la naturaleza de la política, y la cuestión de si ella es una actividad dotada de sentido constituyen los puntos problemáticos sobre los cuales la ciencia política debe ceder el paso a la reflexión objeto de un saber que se encuentra en un orden superior.

Así pues, para vivir bien políticamente es necesario pensar bien la política; esto significa que no puede haber nunca política sin filosofía política explícita o implícita¹¹⁶.

B. *La necesidad de la política*

Ya hemos hablado de la política en cuanto ciencia, veamos ahora lo que nos dice el Aquinate en relación a su necesidad:

«De estas consideraciones sobre la ciencia política, que Aristóteles nos entrega en esta obra, podemos ahora obtener cuatro conclusiones:

La *primera*, como es normal, concierne a la necesidad de tal ciencia. Todo lo que podemos conocer racionalmente necesita, en efecto, ser elevado por alguna doctrina a la perfección de la sabiduría humana llamada filosofía. Es así que el «todo» formado por la ciudad también es sujeto de ciertos juicios racionales; luego es necesario para la perfección de la filosofía elaborar acerca de la ciudad una doctrina llamada «política», o dicho de otro modo, una ciencia social»¹¹⁷.

Lo primero que podemos plantearnos al leer las palabras del Aquinate es si existe una ciencia política que sirva para establecer con evidencia y certeza los principios esenciales y las cualidades propias de la sociedad política; o si solamente existe un arte político, es decir, un conjunto de preceptos empíricos, probables y que son buenos para la práctica inmediata, pero carecen de certeza absoluta.

Sobre esta cuestión hay dos corrientes de opinión bien definidas:

1. La corriente de los filósofos que abogan por la existencia de una ciencia política. Aquí estarían Platón y Aristóteles, y en consecuencia Santo Tomás.

2. La corriente de los políticos, hombres de acción, que con las prisas y las necesidades prácticas y urgentes de acción, ponen por obra, llevados por el instinto y la experiencia, el arte de conducir a los hombres. Ellos consideran a los filósofos de la política meros ideólogos: el gobierno no es para ellos una cuestión de ciencia sino de arte¹¹⁸. Santo Tomás prueba que la política es una ciencia y que además es necesaria y ello lo explica cuando dice que todo lo que es naturalmente conocible por la razón es necesariamente objeto de la filosofía.

Para facilitar un análisis del texto del Aquinate que hemos citado supra seguiremos el método empleado por H. Keraly quien procede a reestructurar el texto bajo la forma del silogismo lógico. De esta forma tenemos lo siguiente:

1. Premisa mayor

Todo lo que puede ser conocido por la razón debe ser objeto de una ciencia. Esta proposición entraña dos dificultades:

- a) La primera es explicar por qué todo lo que es objeto de conocimiento racional debe hallar su lugar en una ciencia, la cual debe ser elevada a la sabiduría. Esto se debe a la concepción tomista acerca de la sabiduría: ella tiene por objeto las causas primeras. En virtud de lo cual, lo propio de la sabiduría es ordenar y dirigir a las ciencias particulares. Y esto es así por cuanto ella establece los primeros principios que todas las ciencias suponen. Pongamos por ejemplo, el principio de contradicción. Todas las ciencias lo utilizan pero sólo la filosofía lo tiene por objeto, lo explica y defiende¹¹⁹. En este sentido nos dice Santo Tomás:

«La sabiduría no es cualquier ciencia, sino la ciencia de las cosas más honorables y divinas, como si la misma tuviera razón de cabeza entre todas, pues así como por los sentidos que están en la cabeza se dirigen los movimientos y las operaciones de todos los demás miembros, así también la sabiduría dirige a todas las demás ciencias, mientras que todas estas ponen debajo de ella sus principios»¹²⁰.

b) La segunda dificultad radica en explicar por qué todo lo que es objeto de conocimiento racional puede ser integrado en alguna ciencia. Aquí se subraya la condición necesaria y suficiente, según Santo Tomás, de todo conocimiento científico, es decir, que sea el fruto de una actividad enriquecedora y coherente de la razón aplicada a lo real.

De manera que este problema se soluciona si acudimos al concepto de ciencia que nos da el Aquinate. Recordemos, pues, la definición que da Santo Tomás: «conocimiento cierto por sus causas». Conforme con esto tenemos que es suficiente mostrar que un objeto puede tener una explicación satisfactoria, necesaria y general, desde el punto de vista de su causalidad, para que pueda convertirse en objeto de una ciencia todo conocimiento causal es científico.

2. Premisa menor

Resulta que la sociedad puede ser conocida por la razón. Podemos decir que la sociedad no es fruto de una decisión arbitraria, ni de ninguna circunstancia fortuita en la historia de la humanidad. La sociedad es pues un hecho real y como tal puede ser conocida por la razón¹²¹.

Podemos decir que la sociedad puede ser objeto de conocimiento racional por su naturaleza:

a) En razón de sus materiales esenciales: puesto que ella no es una reunión de voluntades invisibles, pertenecientes a espíritus puros, sino una reunión de hombres que manifiestan de manera sensible su voluntad interior.

b) En razón de su fin: ella tiene por objeto la totalidad del bien humano, dicha totalidad viene determinada por las exigencias de la naturaleza humana, la cual necesita tanto bienes espirituales como corporales¹²².

Lo que hemos indicado en los párrafos anteriores, creemos que queda de manifiesto con la definición que en su momento dimos de lo que para el Aquinate es la sociedad:

«Parece que la sociedad no es otra cosa que un conjunto de hombres que se reúnen para realizar algo en común»¹²³.

3. Conclusión

Dadas las premisas mayor y menor del silogismo arribamos a la conclusión: La sociedad debe ser objeto de una ciencia que es la política, también llamada ciencia social por el Aquinate. De igual modo nos dice que la política es necesaria para el perfeccionamiento de la filosofía de las cosas humanas.

Como ya se dijo cuando estudiamos el número 3 del Prefacio, la razón procede de lo más simple a lo más complejo. Luego como la vida social aparece como el más complejo de los objetos de que pueda ocuparse la filosofía práctica, pues la comunidad civil contiene todo lo demás; de donde resulta que la política es la primera (en orden a su objeto) en el plano de la importancia y necesidad¹²⁴.

Podemos decir para finalizar este apartado, que «la política es una ciencia, y una ciencia aparte y cabal. No porque pudiera reducir sus objetos al estado de fenómenos susceptibles de recibir una interpretación abstracta y puramente cuantitativa, sino porque en su propio ámbito —que es el de una cierta cualidad de la vida humana— proporciona un conjunto de conocimientos racionales, específicos y necesarios de las realidades del orden social, consideradas bajo el aspecto de su causalidad»¹²⁵.

C. *El género de la política*

«Aristóteles habla muy concretamente de la ciencia política o civil; no sólo como parte de la filosofía, sino también como el saber específico y propio del gobernante. Bajo el primer aspecto, la política lleva la atención del filósofo al ámbito operable de los asuntos de la vida pública, perfeccionando y complementando, así, un conocimiento que debe dilatarse a la totalidad del ser. Pero

Aristóteles no se limita a entender la política como una especulación sobre el objeto con el que prácticamente se afana el gobernante. Sin dejar de mirarla como una parte de la filosofía, ve igualmente en ella la especie de saber que conviene al político y por la que debe ordenarse la ciudad»¹²⁶.

Aristóteles elabora su teoría política, entendiendo ésta como una ciencia de la ciudad y para la ciudad, pero considerando a la ciudad real, a diferencia de Platón que ponía sus ojos en la ciudad ideal. Pensamos que es por ello que en la exposición de la doctrina política de Aristóteles se observa un mayor rigor y tecnicismo con respecto a la doctrina platónica.

No obstante lo dicho, queremos prevenir al lector para que no caiga en el error de pensar que la doctrina política de Aristóteles se encuentra encerrada en una especie de tecnicismo neutro, independientemente de motivaciones éticas y metafísicas. La falacia de quienes hacen una interpretación como la indicada, queda patente a nuestros ojos cuando observamos que *La Política* de Aristóteles está en íntima conexión con su *Ética a Nicómaco*. Así pues, las referencias de la *Ética Nicomaquea* a *La Política* son continuas y explícitas¹²⁷.

Por ello es por lo que Santo Tomás no vacila en decir en su comentario a la *Ética a Nicómaco* que «la doctrina de esta obra contiene los primeros elementos de la ciencia política»¹²⁸.

La concepción aristotélica de la política difiere en grado esencial del puro practicismo. Ella no se reduce a un simple esquema empírico, ni se confía tan sólo al buen sentido o a la rectitud de intención del gobernante. La prudencia política exige que el político tenga una cierta ciencia política.

Ahora bien, esta ciencia política, por virtud de su fin, posee un carácter práctico, al estar ordenada no a la especulación, sino a la acción. Y es en virtud de ello por lo que tiene que comenzar por ser, de algún modo, un conocimiento especulativo.

Por otra parte, puesto que existen una serie de medios necesarios para la perfección humana, que es lo que en definitiva busca la ley, Aristóteles establece para el político la necesidad de un cierto conocimiento especulativo del ser al que esos medios se ordenan. Es decir, que así como para el médico es necesario el conocimiento especulativo del cuerpo humano, para el político se requiere la contemplación de ciertas verdades relativas al alma¹²⁹.

Conforme a lo anterior queremos hacer nuestras las siguientes palabras del Aquinate:

«Por tanto, es claro que el político debe de alguna manera conocer lo que pertenece al alma, como el médico que cura los ojos y todo el cuerpo debe estudiar los ojos y todo el cuerpo. Y tanto más, pertenece al político considerar el alma cuya virtud busca, cuanto que la política es mejor que la medicina (...). Pero vemos que los médicos más competentes estudian muchas cosas referentes al conocimiento del cuerpo y no se limitan a las actividades médicas. Por tanto, el político hace alguna consideración en cuanto al alma»¹³⁰.

En el número 6 del Prefacio a *La Política*, Santo Tomás introduce una serie de elementos que hacen relación a la política. Allí nos dice que la política es una de las ciencias prácticas y que cae dentro del ámbito de la filosofía moral. Queremos realizar ahora nuestro análisis siguiendo el texto del Prefacio. Este dice así:

«En segundo lugar, podemos inferir el género al que pertenece esta ciencia. Las ciencias prácticas, como sabemos, se distinguen de las ciencias especulativas en que estas últimas giran alrededor del simple conocimiento de la verdad, mientras que aquellas están ordenadas a la acción. Debemos, pues, incluir la ciencia política en el ámbito de la filosofía práctica: la ciudad es una cierta entidad respecto de la cual la razón humana no sólo es cognoscitiva, sino también operativa.

Pero aún debemos distinguir, dentro de la razón práctica, dos aspectos operativos: uno actúa a la manera del fabricante cuya actividad se transmite a la materia exterior: es lo propio de las técnicas llamadas mecánicas, como la del herrero, la del ingeniero, etc. El otro actúa de manera tal que su actividad, al contrario, permanece en quien actúa: como cuando deliberamos, escogemos, queremos, etc., acciones todas estas cuyo estudio concierne a la filosofía moral. Es así que la ciencia política tiene por objeto el ordenamiento de los hombres, luego es claro que no debe incluirse dentro de las ciencias productivas (o técnicas mecánicas), sino entre las de la acción, o sea, entre las ciencias morales»¹³¹.

En primer lugar nos dice Santo Tomás que la ciencia política es una ciencia práctica y, por tanto, se diferencia de las especulativas en cuanto que no se queda en la mera contemplación sino que busca la realización de lo que comienza a conocer. Con relación a esto, nos recuerda que existen dos categorías de ciencias prácticas:

a) Las ciencias de la producción: son aquellas que realizan un objeto determinado, operando sobre una materia exterior al hombre. Aquí estamos más bien en el ámbito de las técnicas. Nos encontramos ante el dominio del «saber hacer» por medio del cual el hombre transforma la naturaleza.

b) Las ciencias de la acción: son aquellas que se refieren al conjunto de acciones inmanentes que puede realizar el hombre: pensar, querer, etc. Aquí nos encontramos dentro del dominio del «saber obrar». Por tanto las acciones que caen dentro de esta categoría pertenecen a la ética o moral.

Siendo la política una ciencia que tiene por objeto el ordenamiento de los hombres, no puede caer bajo el dominio de las meras técnicas. Ella no se reduce a la mera producción de una obra externa sino que cae dentro del concepto de las ciencias de acción. De lo anterior concluirá Santo Tomás que la política es una parte de la moral¹³².

La consideración de la política como mera técnica nos ha llevado a una serie de graves errores, así por ejemplo nos dice Llano refiriéndose al profesor Cafarra: «Como ha señalado Cafarra, entre las contradicciones que caracterizan a nuestro tiempo, hay una particularmente evidente y digna de atención: por una parte asistimos a una larga serie de declaraciones de derechos del hombre y de intentos de producir unas normas jurídicas que estructuren una sociedad más justa; por otra, rara vez en la historia de la humanidad el hombre a sido herido tan profundamente en su dignidad personal(...). El diagnóstico de Cafarra —(...)— apunta tres causas: 1) la separación de la política y el derecho de la moral; 2) la definición y puesta en práctica de la política ya no como «praxis», sino como «técnica» productora del ordenamiento social; 3) la convicción de poder construir una ciencia política según el modelo de las ciencias de la naturaleza»¹³³.

D. *La dignidad de la política*

En el n. 7 del Prefacio a *La Política*, Santo Tomás precisa, más todavía, los caracteres de esta ciencia; así nos dice que respecto de las demás ciencias prácticas, la política es una disciplina principal y arquitectónica. Veamos seguidamente como lo expresa el Aquinate:

«En tercer lugar, podemos inferir cuál es, en relación con las demás ciencias prácticas, la *dignidad* de la política, su *rango*. Se ha visto, en efecto, que como todas las demás comunidades humanas deben referirse a la ciudad, es ella la más importante de cuantas la razón humana pueda constituir.

Además, todos los organismos constituidos por las ciencias productivas con los materiales que se ofrecen a su uso se ordenan al hombre como a su fin. Entonces, si la ciencia principal es la que trata del objeto más noble y perfecto, necesariamente es la política la principal, la ciencia arquitectónica, digámoslo así, respecto de todas las demás ciencias prácticas, al menos en cuanto al bien último y perfecto en las cosas humanas. Y por esto afirma Aristóteles, al final del décimo libro de la *Ética*, que la filosofía de las cosas humanas 'culmina' con la política»¹³⁴.

Santo Tomás demuestra en este texto que la política es la principal de las ciencias prácticas en función de su objeto. Por cuanto de dos ciencias de un mismo género, debe considerarse como más importante la que trate del objeto más noble y más perfecto. Ya, con anterioridad, hemos visto que la sociedad constituye la obra maestra de todas aquellas a las que la razón práctica del hombre pueda adherirse. Y como el objeto de la política es la sociedad, evidentemente la política tendrá que ser la ciencia más noble y principalísima.

Santo Tomás también demuestra esto recurriendo al fin de la política. Este es el bien común que, en cuanto común, es «más divino» —según decía Aristóteles— que el bien de uno solo. Todo esto no es más que una aplicación del principio de totalidad¹³⁵.

Por otra parte, nos dice el Doctor Angélico, que la política es una ciencia arquitectónica. Y esto es evidente por cuanto la política es la ciencia principal puesto que ella procura al hombre su mayor plenitud, ya que se preocupa del bien último y perfecto de las cosas humanas¹³⁶. Por ello es justo que sea ella quien gobierne a las demás, así como el arquitecto dirige los gremios artesanales. La política es pues la ciencia que ordena y controla a las demás en función de la consecución del bien común, de quien es su garante¹³⁷. Por eso nos dice el Aquinate:

«Las artes operativas existen en dependencia de la política. Así, la política las utiliza a todas, vale decir, al arte militar, a la economía y a la retórica para su fin, o sea, para el bien común de la ciudad»¹³⁸.

No queremos terminar sin hacer una breve referencia a la relación entre política y metafísica. A pesar de que el Aquinate ha dicho que la política es la ciencia arquitectónica no podemos caer en el error de pensar que está por encima de la metafísica. El Santo Doctor es muy categórico cuando habla sobre esta materia y por ello distingue claramente dos planos distintos al referirse a la relación entre estas ciencias. Así, nos dice:

«Pero ha de saberse que dice Aristóteles que la política es principalísima, no absolutamente, sino en el género de las ciencias activas que versan acerca de las cosas humanas, de las cuales considera el último fin. Pues la ciencia divina, que es principalísima con respecto a todas las cosas, considera el último fin de todo el universo. Pero dice que a la política pertenece la consideración del último fin de la vida humana»¹³⁹.

4. *Relación entre la ética y la política desde la perspectiva del obrar humano*

A. *El concepto de acto humano*

Para establecer cómo son las relaciones entre la ética y la política es muy importante el concepto de acto humano que nos da Santo Tomás.

«Para Santo Tomás decir humano y decir moral es exactamente lo mismo, aún cuando a veces se tienda a identificar en el lenguaje corriente lo moral con lo moralmente bueno. Esta identificación se origina probablemente en la unidad del acto, pero en verdad, un acto moralmente malo pertenece a la categoría de actos morales»¹⁴⁰. Por eso nos dice Santo Tomás:

«Lo mismo es decir actos morales que actos humanos»¹⁴¹.

«Y como actos humanos se llaman propiamente los que son voluntarios, por ser la voluntad apetito racional, el cual es propio del hombre, debemos considerar los actos en cuanto son voluntarios»¹⁴².

Vemos pues que la intervención de la voluntad es el elemento clave para decir que un acto es humano o moral. Así pues, dado que todo acto humano se define como tal por su carácter de voluntario, resulta claro que toda ciencia del obrar es ciencia moral.

De lo anterior se deduce que gracias al concepto de acto humano podemos decir que no puede haber oposición entre política y moral, como si la primera hiciese referencia a lo plural y la segunda a lo individual¹⁴³.

En los apartados precedentes hemos hablado de las ciencias de la ética y la política. Queremos indicar ahora algunas relaciones que deben darse entre ellas como consecuencia del actuar libre del hombre. Del modo como éstas sean entendidas obtendremos unas consecuencias prácticas muy diferenciadas. Nos limitaremos por el momento a hacer sólo algunas observaciones por cuanto una profundización más seria en el campo de las consecuencias prácticas, implicaría necesariamente un estudio de las virtudes.

Queremos recordar que según Santo Tomás es posible realizar una subdivisión en partes de la filosofía moral en relación a los diversos objetos que en ella se estudian, así como de la consideración del sujeto que actúa. En efecto, el hombre puede obrar o bien como singular o bien como miembro de una comunidad familiar o, en última instancia, como miembro de una comunidad política. Por tanto, según sea considerada la acción del hombre conforme a cada una de estas tres dimensiones, la filosofía moral

se divide en: monástica (o ética individual), económica (o familiar) y política¹⁴⁴.

A pesar de que en el campo teórico se establece esta división de la ética, hemos de decir que en la práctica son inseparables por cuanto el hombre, como ya se ha dicho, es social por naturaleza¹⁴⁵ y se dirige hacia su fin último en unión con los demás hombres¹⁴⁶.

Conforme a lo que ya hemos dicho, podemos añadir, siguiendo a J. L. Aranguren, que dentro de la división de la ética especial, tenemos lo que podemos llamar ética social o política, la cual tendría por objeto enseñarnos cómo debe ser y organizarse la sociedad civil, así como indicar los principios conforme a los cuales debe gobernarse para que la sociedad y el gobierno sean morales, es decir, para que satisfagan las exigencias de la ética general¹⁴⁷.

Ya hemos dicho que el fin de la sociedad política es la consecución plena del bien de la naturaleza humana. Por eso el hombre busca en dicha sociedad, la totalidad de recursos exteriores, corporales, intelectuales y morales necesarios a su naturaleza para vivir bien¹⁴⁸. En esta búsqueda y consecución del bien es donde la sociedad política y la ciencia política adquieren su razón de ser, por tanto, ellas serán malas si no se subordinan a los principios generales de la moral. De aquí que podamos decir que no hay nada más falso que la pretendida distinción y oposición entre dos morales, una pública y otra privada; una misma ley moral domina la moralidad de los individuos y de la sociedad¹⁴⁹. Esto queda muy claro cuando Santo Tomás dice:

«Es necesario que sea idéntico el juicio que se hace acerca del fin de la sociedad que aquel que se hace acerca del fin de uno solo»¹⁵⁰.

«Pero parece que el fin último de una multitud unida en sociedad es vivir virtuosamente. En efecto: si los hombres se unen es para llevar juntos una vida buena, lo que cada quien aisladamente no podría lograr. Pero puesto que el hombre al vivir virtuosamente está ordenado a un fin ulterior que consiste en la fruición de Dios(...), es forzoso que la multitud humana tenga el mismo fin que el hombre considerado personalmente. El fin último de la

multitud unida en sociedad no es, pues, vivir virtuosamente sino, por la virtud, llegar a gozar de Dios»¹⁵¹.

Sabemos que una de las preocupaciones de los filósofos estriba en descubrir los lazos invisibles que unen el ser y el pensar, y parece una cosa increíble que no haya un acuerdo perfecto con respecto a la relación que tiene la política con la ética. En estos últimos años algunos han pretendido defender una filosofía política sin ninguna relación con la ética. Ellos pretenden formular leyes para regir la vida de las colectividades humanas fuera de la consideración de las leyes que regulan el actuar humano.

No vemos a través de qué camino se podría llegar a este resultado. Por ello pensamos que es evidente que el hombre para perfeccionarse necesita inspirarse en las leyes profundas de la actividad humana, es decir, en las inclinaciones de su naturaleza.

Esto es así por cuanto los hombres al entrar en una comunidad no se apartan de su naturaleza, ni repudian su fin de hombres. Lejos de esto, tal como hemos dicho, es precisamente en razón de su carácter de hombres por lo que ellos consienten de vivir en una ciudad, ya que la sociabilidad es el atributo propio de su naturaleza y el principio obligado para el cumplimiento integral de su destino de hombres.

Todo ello indica que las premisas de su organización político social están contenidas en las virtualidades de su esencia. Y esto significa que la política, para estar en continuidad con sus orígenes ontológicos y psicológicos debe tener una regulación humana¹⁵².

Por otra parte, «la moralización social ha de efectuarse, a la vez, por modo personal y por modo institucional. Renunciar a la función ético personal en la moralidad social sería desconocer que la ética entera es primariamente personal, que los datos y las virtudes, los deberes y los sentimientos morales, la conciencia y la responsabilidad conciernen a las únicas personas realmente existente, que son las individuales. Pero las personas individuales son impotentes frente al Leviatán del Estado y frente a los poderosos grupos de presión, que están tras él; y, por eso, la moralidad ha de inscribirse, institucionalizándola hasta donde se pueda, en la estructura misma del aparato político-social. Todo esto, sin olvidar nunca el problematismo intrínseco a esta moralización y el hecho de

que la tarea moral, lo mismo la personal que la colectiva, es, en realidad una tarea infinita, inacabable»¹⁵³.

«La moral social o política, en el orden natural o puramente filosófico, es una ciencia esencialmente distinta de la moral individual, ya que ambas, la individual y la social, son dos especies distintas de la filosofía moral plenariamente dicha, que es como un género próximo (...). La política no está fuera de la moralidad, como la sociedad no está fuera de la humanidad. El hombre no deja de serlo por vivir en sociedad, y la moralidad no deja de serlo por extenderse a la vida política del hombre»¹⁵⁴.

Así pues, lo que pretendemos defender es el ordenamiento moral de los actos políticos. Santo Tomás ha sometido la política a la moral, y ya Aristóteles fundaba sobre datos éticos sus nociones de política. Hemos visto como él, para hablar de política, echa mano de los conceptos de virtud, de justicia, en tanto que constituyen los fundamentos del bien común.

Todas las ciencias, todas las artes, tienen un bien como fin; y el primero de los bienes debe ser el objeto supremo de la más alta de las ciencias. Ahora bien, ya hemos dicho que esta ciencia es la política¹⁵⁵.

«En verdad no es posible oponer la moral («en sí») a la política («en sí») y en consecuencia discernir entre una y otra constantes tentativas de oposición y de dominación recíprocas, sino con una condición —absolutamente inaceptable—: definir la primera como puramente personal, autónoma, o sea, dependiente de la sola subjetividad individual, de la conciencia de cada uno, y limitar la segunda al dominio puramente tecnocrático, a las solas exigencias inmediatas y prácticas de la vida colectiva: el «interés» de todos, como se dice hoy»¹⁵⁶. Conforme a ello pensamos que no es admisible tal distinción habida cuenta de lo que ya hemos venido señalando, es decir, que en virtud del acto humano, es uno y el mismo hombre el que actúa y vive en sociedad, aunque pueda distinguirse entre sus actos aquellos que tienen mayor o menor repercusión social¹⁵⁷.

La política es pues una realidad moral, en cuanto que primariamente no es otra cosa que el acto humano y deliberado especificado por el bien común de la sociedad civil¹⁵⁸.

En definitiva, pensamos que ha quedado claro que los actos humanos no tienen solamente como fin el bien de nuestra natura-

leza individual. Por el hecho mismo de que nosotros nos relacionamos con nuestros semejantes en la sociedad, nosotros concurrimos voluntariamente a formar ciertos todos novedosos, los cuales tienen por fin el bien de la naturaleza humana, ya sea en nosotros o en todos los demás asociados. Así pues, algunos de nuestros actos tienden al bien de nuestra naturaleza individual y otros al bien de la sociedad y de nosotros en cuanto miembros de esa sociedad¹⁵⁹.

Conforme a lo que hemos estudiado acerca del Aquinate podemos decir que, para él, la política es una actividad personal y libre. De este modo, el *sujeto* de la política será la persona humana, al igual que ocurre con el Derecho. Mientras que el *objeto* lo conformarán una serie de actos o acciones que por ser humanas son libres. Por tanto si hay libertad, hay responsabilidad, de ahí que quienes llevan a cabo las acciones son éticamente responsables de sus actos porque cabe hablar de condicionamiento pero no así de determinación: cuando aparece la determinación desaparece la Política. De acuerdo con esto podemos decir que la Política, al ser actividad individual y no mero fenómeno colectivo, queda sometida al juicio de conducta propio de la Ética.

B. *La prudencia política*

Una vez estudiadas las relaciones de la política con la ética en el campo de lo teórico, queremos hacer una breve referencia a la articulación que en ellas se opera a nivel de la vida práctica. Para ello queremos destacar el papel central que desempeñan las virtudes de la prudencia y la justicia por considerarlas como las virtudes fundamentales que deben darse, tanto en el ciudadano como en el gobernante¹⁶⁰, para que la sociedad cumpla su fin que es el logro del bien común¹⁶¹.

Así pues, Santo Tomás, actuando conforme a la tradición filosófica, sostiene que la virtud es una estable propensión al bien descubierto, dictado y medido por la razón¹⁶², pero, además, agrega que la obra de un buen legislador y de un buen gobernante consiste en ayudar a los ciudadanos a vivir según la virtud¹⁶³, a realizar el bien común, a alcanzar el fin temporal de la sociedad al cual se llega con las virtudes de la vida activa, especialmente la prudencia del gobierno y la justicia¹⁶⁴.

Si bien hemos dicho que la prudencia y la justicia son virtudes fundamentales para la articulación de la ética y la política, aquí sólo vamos a considerar brevemente lo que hace referencia a la prudencia, en cuanto que indispensable para la consecución del fin último, ya que como bien dice Santo Tomás:

«La prudencia es un hábito activo con razón verdadera, que no versa sobre lo producido, que existe fuera del hombre, sino sobre el bien y el mal del hombre mismo»¹⁶⁵.

Podemos decir, que la Ciencia política por su referencia a la virtud de la prudencia es una ciencia «moral», de modo que podríamos integrarla en un concepto amplio de ética, incluso pensamos que puede ser concebida como ética del gobernante aunque no se reduce sólo a ello¹⁶⁶.

Así pues, la prudencia viene a ser indispensable para la vida política en la sociedad por cuanto ella es la primera entre todas las virtudes morales¹⁶⁷, y la cual domina a las demás virtudes morales¹⁶⁸.

Por otra parte, Pieper afirma que «el conocimiento objetivo de la realidad es decisivo para obrar con prudencia. El prudente contempla, por una parte, la realidad objetiva de las cosas y, por otra, el *querer* y el *hacer*; pero, en primer lugar, la realidad, y en virtud y a causa de este conocimiento de la realidad determina lo que debe y no debe hacer. De esta suerte, toda virtud depende, en realidad, de la prudencia y todo pecado es, en cierta manera, una contradicción de la prudencia»¹⁶⁹. Por ello decimos con el Doctor Angélico:

«Todo el que peca obra contra la recta razón que es la prudencia»¹⁷⁰

La doctrina de la supremacía de la prudencia es de importancia vital. Sólo mediante la educación en la virtud de la prudencia podremos alcanzar nuestra perfección. Es decir, podremos entender el obrar moral como algo inherente a nuestra propia naturaleza, de donde del conocimiento adecuado de nuestra realidad y del mundo que nos rodea podremos juzgar rectamente qué nos conviene hacer o no hacer. Es éste el mejor remedio contra el mal

llamado *moralismo cristiano*, que ve en la moral un conjunto de normas externas al hombre y que, más que reflejar su propio ser, se queda en un hacer concreto que viene impuesto desde fuera de nuestra naturaleza.

«Sin embargo, el núcleo y la finalidad propia de la doctrina sobre la prudencia estriba precisamente en demostrar la necesidad de la conexión entre el deber y el ser, pues en el acto de prudencia, el deber viene determinado por el ser»¹⁷¹.

La prudencia es la madre y el fundamento de las restantes virtudes cardinales: justicia, fortaleza y templanza, de donde se sigue que sólo aquel que es prudente puede ser, por añadidura, justo, fuerte y templado¹⁷².

La supremacía de la prudencia se manifiesta en que es causa, medida y forma de las demás virtudes.

Es *causa* porque —afirma Pieper— «sólo la prudencia perfecciona la rectitud impulsiva e instintiva del obrar, las disposiciones naturalmente buenas, para elevarse al grado de auténtica virtud, esto es, a la categoría racional de *facultad perfecta* »¹⁷³.

Es la *medida* de la justicia, la fortaleza y la templanza. El imperio de la prudencia es la forma esencial extrínseca en virtud de la cual la buena acción es lo que es. Sólo gracias a esa forma ejemplar que da la prudencia, la acción es justa, valerosa o templada¹⁷⁴.

Por otra parte, la prudencia informa las restantes virtudes, les da su forma esencial intrínseca. Esto es así porque la prudencia deja sentir su efecto en toda virtud¹⁷⁵ y no hay virtud que no participe de la prudencia¹⁷⁶.

Por tanto, la prudencia es causa, raíz, madre, medida, ejemplo, guía y razón formal de las virtudes morales. Influye en todas las virtudes, dándoles el complemento que hace posible el logro de su propia esencia, y hace que por su participación las restantes virtudes alcancen el rango de tales.

Esta supremacía de la prudencia sobre las demás virtudes morales nos la explica muy bien García López: «Para determinar más esos fines de las virtudes morales entra en juego la prudencia, que versa propiamente sobre los medios, no sobre los fines, pero que fija en concreto el fin de las virtudes morales, porque ellos son también otros tantos medios para llegar al fin último de toda

vida humana. Las virtudes humanas inclinan en general a lo que es justo, a lo que es fuerte, a lo que es moderado, pero qué sea lo justo, lo fuerte y lo moderado en cada caso y atendidas las circunstancias, lo dictamina la prudencia»¹⁷⁷.

Hemos dicho que la prudencia es la medida de todas las demás virtudes morales. Y ahora nos preguntamos cuál es la medida de la prudencia. La respuesta nos la da Pieper, siguiendo a Santo Tomás, cuando afirma: «la prudencia es, en efecto, la medida del querer y del obrar; pero, a su vez, la medida de la prudencia es *ipsa res* (la cosa misma)¹⁷⁸, la realidad objetiva del ser»¹⁷⁹. Vemos pues como es necesario, para un correcto estudio de esta virtud, entendida como virtud fundamental y necesaria para la correcta articulación de la ética y la política, que acudamos a los fundamentos metafísicos, pues como ya hemos dicho la medida de la prudencia es la cosa misma¹⁸⁰.

La supremacía de la prudencia significa, ante todo, que el querer y el obrar se adecúan a la verdad; lo que sugiere, en definitiva, la conformidad del querer y del obrar a la realidad objetiva. Antes de ser lo que es, lo bueno ha tenido que ser prudente; y prudente es lo que se adecúa a la realidad¹⁸¹. Luego, podemos asegurar que uno de los rasgos del hombre prudente es el adecuado conocimiento de la realidad: de su realidad natural y de la realidad que le rodea, y que le lleva a actuar acorde con ella.

En palabras de Pieper, «la primacía de la prudencia sobre las restantes virtudes cardinales indica que la realización del bien presupone el conocimiento de la realidad. Sólo aquél que sabe cómo son y se dan las cosas puede considerarse capacitado para obrar bien»¹⁸².

Pero ese conocer la realidad no se reduce en el prudente al conocimiento vago de unos cuantos principios de acción, sino que abarca también el conocimiento de la realidad concreta, con todas sus circunstancias. Es por ello que nos dice el Doctor Angélico:

«El prudente precisa conocer tanto los primeros principios universales de la razón cuanto las realidades concretas sobre las que versa la acción moral»¹⁸³.

Son, por tanto, dos las fuentes de que se nutre el prudente para el conocimiento de la realidad: los *principios universales de la*

razón práctica, que nos vienen dados por la *sindéresis*, que es el hábito de los primeros principios morales y reside en el intelecto práctico —así como los primeros principios del pensar teórico residen en el intelecto especulativo— y, por otra parte, el conocimiento de la situación concreta a la cual deben aplicarse esos primeros principios morales.

El hombre prudente conoce la realidad concreta, conoce los principios morales que deben guiar su obrar y es capaz de tomar decisiones buenas en cuanto son adecuadas a la realidad¹⁸⁴.

La prudencia no se queda en el sólo conocimiento de la realidad, sino que se traduce en imperio¹⁸⁵. Podríamos encontrar aquí una diferencia entre el saber de la ciencia moral —incluso el casuístico— y el de la virtud de la prudencia. El prudente no es aquel que conoce la realidad, sino el que conociendo la realidad, decide y obra conforme a ella¹⁸⁶.

Esto es así porque en el obrar prudente podemos encontrar diversas fases. Los grados por los que pasa son: deliberación, juicio e imperio¹⁸⁷. «La actividad receptivo-preceptiva de los dos primeros grados, la deliberación y el juicio, representan el carácter cognoscitivo de la prudencia (*prudencia secundum quod est cognoscitiva*), mientras el segundo personifica su aspecto ordinativo (*secundum quod est preceptiva*)»¹⁸⁸.

Entre la deliberación, el juicio y el imperio, el acto principal de la prudencia es el imperio. La deliberación viene perfeccionada por la *eubulia* y la *synesis*; el juicio viene perfeccionado por la *gnome*, que son virtudes anejas a la prudencia y que podríamos catalogar como partes de ella, en cuanto que sin estas virtudes no podría haber prudencia¹⁸⁹. «De esta suerte —dice García López— el acto principal, propio y exclusivo de la prudencia es el imperio o el precepto, mientras que los actos de deliberar y de juzgar pertenecen a la prudencia secundariamente, en cuanto que ésta se sirve o ayuda de otras virtudes anejas o subordinadas»¹⁹⁰.

Como afirmábamos, la prudencia no se queda en la deliberación y el juicio, sino que impera al obrar, mira hacia el futuro, hacia lo todavía no hecho, de donde necesariamente surge un riesgo.

Es por ello que el primer requisito de perfección de la prudencia como imperio es la *providentia*¹⁹¹, aquella facultad que dispone para apreciar con un golpe de vista si determinada acción

concreta es el camino que realmente conduce a la obtención del fin propuesto¹⁹². Pero no significa esto que el prudente vaya en busca de certezas antes de obrar, sino que, valiéndose de su experiencia de la vida pasada, de la salud y el ojo avizor del instinto estimativo, de la esperanza, la rectitud del querer, el consejo de quien pueda dárselo, etc., se hace un juicio maduro y obra con una seguridad *práctica*, previendo las consecuencias de sus actos concretos. La *providentia* es una parte de la prudencia de máxima importancia. Tan es así que es la que ha dado el nombre a la virtud¹⁹³. Sin previsión de futuro no hay prudencia, y por ello la providencia forma parte esencial de la prudencia, es una de sus partes integrales o constitutivas y aun la más importante de todas.

Descubrimos así la estrecha relación que hay entre la prudencia y la justicia. La ve claramente Santo Tomás, quien afirma que:

«La virtud moral donde mejor se muestra el uso de la recta razón —esto es, la prudencia— es la virtud de la justicia, que tiene por sujeto propio el apetito racional. De ahí que donde más se patentice el uso indebido de la razón sea, correlativamente, en los vicios que se oponen a dicha virtud»¹⁹⁴.

Podemos afirmar, pues, que el que se limita a contemplarse a sí mismo, sin preocuparse por las cosas reales que le rodean, no podrá ser justo, ni valeroso, ni moderado; pero, sobre todo, no podrá ser justo. Santo Tomás nos ayuda a entender esta interrelación prudencia-justicia:

«El juicio es ciertamente acto de la justicia en cuanto que inclina a juzgar rectamente, pero es acto de la prudencia en cuanto que ella profiere el juicio»¹⁹⁵.

Es, en fin, una virtud necesaria para que la vida activa tienda a la propia perfección y para el conocimiento claro de la realidad. Sólo el prudente es puro y sencillo, abierto y preciso: claro¹⁹⁶.

Queremos ahora llamar la atención sobre un punto que, aún en nuestra moderna sociedad, caracterizada con frecuencia por la amoralidad, está muy difundido. Nos referimos al *moralismo*, que algunos califican de típicamente cristiano.

No hay nada más contrario al obrar prudente que el *moralismo*, el cual muchas veces se identifica con la casuística.

Mientras la concepción de la prudencia como rectora del obrar moral nos lleva a concebir el obrar moral como un situarse del yo personal ante la realidad de las cosas, como un obrar responsable en conformidad con la verdad; la pérdida de este concepto ha conducido a la *des-personalización* y a la *des-naturalización* del obrar virtuoso. Ya no es el hombre quien, en la intimidad de su conciencia y ante Dios, debe decidir y responder personalmente de sus actos, sino que lo que debe hacer para obrar conforme a la verdad le viene impuesto desde fuera, mediante inacabables y agotadoras listas de actos buenos y actos malos, que parecen ser fruto de una regulación externa, extraña a la propia naturaleza del hombre.

Así, la virtud se convierte en un obrar externo conforme a unas normas que nos vienen impuestas de fuera: por el Legislador Supremo, para algunos; por la sociedad, para otros; por la utilidad, para no pocos.

Es tal vez por esto que la *virtud* está tan devaluada en la sociedad moderna. Parece que el obrar virtuoso no es otra cosa que someterse a unas normas, perder nuestra libertad y nuestra espontaneidad, cuando en realidad es todo lo contrario: la virtud no es fuerza represiva sino cauce o guía de nuestro obrar. Mediante el obrar virtuoso el hombre se realiza como hombre, responde como tal ante las exigencias de su naturaleza. Ser virtuoso no es asunto de unos cuantos que se deciden a someterse a unas *normas*, sino que es obligación de todos, y sólo lo conseguiremos usando rectamente nuestra libertad, situándonos responsablemente ante la realidad, es decir, ante el bien.

Es muy difícil catalogar *a priori* el obrar humano, que es de una riqueza inconmensurable. Será la prudencia la que, en cada caso concreto, nos indique cuál es el obrar virtuoso, mediante el cual nos realizamos como personas, satisfaciendo las inclinaciones de nuestra naturaleza¹⁹⁷.

Es éste el motivo por el que urge que recuperemos cuanto antes el valor de la prudencia y la volvamos a colocar en su sitio: la primera de las virtudes y sin la cual no hay virtud. Por esto afirma el Doctor Angélico: «Aunque la templanza estuviese en el apetito concupiscible, si faltase la prudencia a la razón, esa templanza no sería virtud»¹⁹⁸.

Antes hacíamos referencia a la sobrevaloración de la casuística, presente en muchos moralistas actuales. La razón de esta sobrevaloración radica, en buena parte, en una inadecuada identificación entre el *agere* y el *facere* del hombre y, en consecuencia, entre prudencia y arte¹⁹⁹.

«La prudencia —dice Pieper— perfecciona la capacidad ejecutiva del hombre, mientras el *arte* (en el sentido que Santo Tomás da a la palabra) completa la productiva. El *arte* es la norma del hacer (*recta ratio factibilium*); la prudencia, *norma* del obrar (*recta ratio agibilium*)»²⁰⁰.

El hombre se realiza a sí mismo mediante el obrar, que viene informado por la virtud de la prudencia, mientras que sus creaciones exteriores vienen informadas por el arte. Cuando se confunden una y otra operación —*agere* y *facere*—, existe el peligro de querer regular el obrar humano siguiendo las normas de la técnica, pretendiendo dar una serie de normas que determinen *a priori* cuál es el obrar humano recto. Esto nos lleva a caer en el error de juzgar los actos humanos en función de la perfección o imperfección de sus resultados externos, es decir, a juzgar dichos actos según eso que hoy llamamos el *éxito*²⁰¹.

Se desprecia entonces el valor de la prudencia y se cae en una extensa casuística, que ahoga el alma humana y deja en un segundo plano la virtud de la prudencia. Vienen entonces los grandes problemas de la personalidad, la estrechez de ánimo, la indecisión.

Pieper, conciente de la importancia de la prudencia, afirma que «una doctrina moral que no sea nada más que casuística, no sólo supone, sino que exacerba y perpetúa la minoría de edad ética del hombre. Tan pronto como se implanta la casuística, se tiene por primera consecuencia que la capacidad de decidirse en los casos de conciencia es sustraída a la conciencia singular y entregada a la autoridad del especialista»²⁰².

Hasta ahora hemos venido hablando de la virtud de la prudencia sin más. Ahora bien, el Aquinate establece tres clases de prudencia: la monástica o individual, la económica o familiar y la política²⁰³.

A primera vista parece sorprendente el que puedan existir prudencias que busquen el bien de los demás, cuando hemos dicho que lo característico y esencial de la prudencia es la recta razón

en orden al bien propio del hombre²⁰⁴. Por tanto, cuando se habla de prudencia se entiende, fundamentalmente, prudencia individual. Ahora bien, esta sorpresa que nos embarga una vez que hemos oído hablar al Aquinate de diversos tipos de prudencia, se desvanece cuando comprendemos que no existe incompatibilidad alguna entre el bien propio y el bien común.

La realidad es que nuestro bien individual está integrado en un bien social, y que por eso quien persigue el bien social busca en él su propio bien, como se busca la parte en el todo, pues sin la perfección de éste no puede existir la perfección de aquélla²⁰⁵.

«A la prudencia política le atañe principalmente el oficio de hacer armónicas estas relaciones entre el bien propio y el bien común, entre el individuo y la comunidad»²⁰⁶.

El solo concepto de prudencia política nos hace pensar en la imposibilidad de una separación entre ética y política. Además, el Aquinate explica de un modo muy claro la relación entre prudencia y política cuando nos dice:

«La prudencia y la política son el mismo hábito en substancia, porque una y otra constituyen una recta razón de lo agible acerca de los bienes y males humanos. Pues la prudencia es la recta razón de lo agible acerca de los bienes y males que afectan a un hombre, esto es, a uno mismo. En cambio, la política versa sobre los bienes y males de toda la multitud civil»²⁰⁷.

Queremos remarcar que se da una gran influencia de la ética en la política. Esto es así por cuanto el género está sumergido en las determinaciones de la especie. En efecto, es imposible designar las condiciones de éxito de la actividad colectiva sin mencionar, a título de causas inmediatas, la prudencia política y la justicia social, y, a título de causas mediatas, todas las virtudes que inducen al servicio del bien común. Y esto supone ya conocidos el papel y la eficacia de cada una de estas virtudes, porque, de otro modo, las afirmaciones de la política se volverían ininteligibles. Por tanto, la ética es como el alma, como el espíritu vivificador de la política. En una se consideran las leyes de la actividad virtuosa; en la otra, se estudian sus condiciones más inmediatas de realización²⁰⁸.

Puesto que es en la sociedad donde debe imperar una estrecha relación entre ética y política, si bien al filósofo corresponde sentar las bases o los postulados en que se apoya la armonía entre ambas ciencias, es al político a quien compete su aplicación práctica.

Citamos a continuación una frase de José Todolí Duque que nos parece muy ilustrativa en esta materia: «La ética, pues, señala los fines, las metas, los objetivos. La política los convierte en motivos del desarrollo personal, familiar o social. En el orden teórico la ética subalterna a la política. En el orden práctico la política dispone las cosas en orden al logro de los valores humanos»²⁰⁹. Y en otro momento dirá: «La política es, como dice Aristóteles, una parte de la prudencia: un adjetivo que se ha sustantivado. Política es la prudencia aplicada al régimen y gobierno de la ciudad, hoy Estado. Por consiguiente entra de lleno en el campo de la ética»²¹⁰.

CONCLUSIONES

Del análisis que hemos realizado a lo largo de estas páginas creemos que se pueden extraer una serie de conclusiones referidas a las concepciones que el Aquinate tiene de la política, así como de la articulación de ésta con la ética:

1. Santo Tomás establece en su prefacio a los comentarios a *La Política* una serie de principios. Es a la luz de ellos como hemos podido comprender su concepción de la política en general y de la sociedad como medio en el cual ésta se desarrolla. Ya aquí se puede comenzar a apreciar la estrecha relación entre ética y política. Por ello dirá en sus comentarios a *La Ética* que no es lo mismo ser hombre bueno y ser buen ciudadano, según una política cualquiera. Pues hay algunas políticas no rectas, según las cuales alguien puede ser buen ciudadano y no ser hombre bueno; pero según la política óptima, no hay buen ciudadano que no sea inseparablemente hombre bueno.

2. Además, el Aquinate se ha propuesto dejar en claro que existe un orden en la naturaleza y que el conocimiento y el respeto de ese orden, así como el conocimiento que el hombre posee de sus limitaciones técnicas, se nos señalan como dos condiciones

indispensables para la realización de las obras humanas. De allí que la política, en cuanto que es una obra humana no está exenta del cumplimiento de estos requisitos y por tanto deberá ser ejercida conforme a la naturaleza.

3. Como ya se ha visto, la política está relacionada directamente con la acción, por tanto, la tarea política sólo puede ser entendida como conocimiento práctico. Por otra parte, el conocimiento teórico no puede ser directamente operativo. No sólo se trata de conocer los medios y el modo de llevar a cabo una determinada acción; se trata también de tener esa capacidad de ejecución que ha de caracterizar a todo buen gobernante. La experiencia, en el ámbito de la praxis, no solamente es el comienzo sino el punto de referencia continuo que determina substancialmente el tipo de saber práctico que la tarea política requiere.

4. Conforme a lo dicho por Santo Tomás, los elementos singulares de la naturaleza son partes de un proyecto finalístico que los articula entre sí, de tal modo que cada uno de ellos se encuentra integrado en un todo mayor. El todo viene a ser el fin hacia el que tienden las partes que lo componen y ellas sólo pueden ser entendidas de modo adecuado en su relación con el todo. La totalidad es pues la perfección en la cual las partes cobran su verdadero sentido y cada una desarrolla la función que le es propia. De igual manera el saber humano procede de lo simple a lo complejo.

Este principio debe ser aplicado con particular atención cuando tratamos no sólo de las cosas que el hombre hace con su trabajo y de las cuales juzga la razón, sino también de los hombres considerados en sí mismos y de la forma en que éstos establecen o regulan sus relaciones recíprocas. De acuerdo con esto, el todo, al cual se ordenan los individuos singulares, es la comunidad humana.

5. Podemos decir que el fin de la política es la felicidad de los hombres que consiste en obrar virtuosamente. Y esto es así por cuanto, en la mente de nuestro autor, la política es una parte de la ética. Por tanto la misión de la política debe ser: poner los medios de que legítimamente dispone para que los ciudadanos sean buenos y obren el bien, esto es, obren virtuosamente.

Precisamente, el Aquinate afirma que Dios es el fin último de cada hombre singular. Ahora bien, para ello no necesita separarlo de la comunidad humana, es suficiente con lograr una co-

recta subordinación de la comunidad con respecto a Dios. Así daremos a la comunidad su lugar adecuado, es decir, considerándola como un medio para alcanzar el fin último.

De este modo queda claramente establecido un bien común inmanente, que sería el propio de la comunidad civil o bien común terrenal, y, por otro lado tendríamos el bien común trascendente que es la unión con Dios a la que debe aspirar cada hombre. Estos dos bienes están estrechamente relacionados de modo que el uno coopera a la consecución del otro.

De todo lo anterior se desprende que para Santo Tomás, el fin de la Política —que para él es una parte de la Ética— es la felicidad de los hombres, que consiste en obrar virtuosamente. Esta debe ser la misión de la política: poner los medios para que los ciudadanos sean buenos y obren el bien, es decir, que obren virtuosamente.

6. Entre la ética y la política en general existen al menos dos tipos de relaciones. El primero se desprende de la respuesta a la pregunta ¿Qué es la Política? Esta, por ser una actividad humana, queda sometida a los dictámenes de la ética como las restantes actividades humanas. Pero, además, concurren en la política algunos rasgos peculiares que crean una especial relación con la Ética, a saber: la indeterminación, el carácter particularmente teleológico, el especial papel de los valores y la peculiar índole de los bienes e intereses en conflicto.

El segundo tipo de relación se deriva de la concepción de que ni la actividad, ni las instituciones políticas son plantas sin tierra, sino que crecen sobre un substrato social, económico, ético, y cultural que la política no crea, aunque puede, a su vez, influir sobre él. De esa manera, la ética resulta ser una importante base de la política.

7. Sabemos que la unidad de una ciencia depende de la unidad de su objeto propio. Ahora bien, la moral, se propone por objeto introducir el orden en las acciones humanas, en cuanto ellas concurren a un fin. Es en ésta convergencia del orden y el fin donde la moral encuentra un principio de unidad perfecta.

Por ello, a pesar de que en el campo teórico se establece la división de la ética en individual, familiar y social, hemos de decir que en la práctica son inseparables por cuanto el hombre, como ya se ha dicho, es social por naturaleza y se dirige hacia su fin

último en unión con los demás hombres. De acuerdo con esto hemos visto cómo las ciencias prácticas se subordinan formalmente a la ética, pues cualquier objetivo práctico del hombre —en medicina, economía, política, educación— es regulado por normas últimas, que orientan al actuar humano a ciertas finalidades últimas, cuyo estudio corresponde a la ética.

Con respecto a la ética, la política está en una relación de subordinación, al igual que sucede con la economía. Así, lo que se pide al economista es que tome buenas medidas económicas, y que las realice si no atenta contra valores superiores del hombre. Pero el economista no realizará su labor como economista si se atiene sólo a valores éticos para extraer de ellos los criterios necesarios para la elaboración de las medidas económicas. La política, al igual que la economía, tiene su inspiración propia; su autonomía propia; ella ha ido diferenciándose progresivamente a lo largo de la historia.

8. Pareciera que hay una contraposición cuando Santo Tomás nos dice que la ciencia Política es la ciencia arquitectónica y, que por tanto, debe dirigir a las demás ciencias prácticas, ya que ella considera el bien más alto y perfecto de las cosas humanas. Ahora bien, esto hay que interpretarlo no en el sentido de que la política sea una ciencia independiente de la moral, ni que ésta última se halle subordinada a la primera, sino en el sentido de que la política o moral social es la parte más alta de la moral.

Conforme a lo que hemos estudiado acerca del Aquinate podemos decir que, para él, la política es una actividad personal y libre. De este modo, el *sujeto* de la política será la persona humana, al igual que ocurre con el Derecho. Mientras que el *objeto* lo conformarán una serie de actos o acciones que por ser humanas son libres. Por tanto si hay libertad, hay responsabilidad, de ahí que quienes llevan a cabo las acciones son éticamente responsables de sus actos porque cabe hablar de condicionamiento pero no así de determinación: cuando aparece la determinación desaparece la Política. De acuerdo con esto podemos decir que la Política, al ser actividad individual y no mero fenómeno colectivo, queda sometida al juicio de conducta propio de la Ética.

9. Por último queremos destacar que se da una gran influencia de la ética en la política. Esto es así por cuanto el género está sumergido en las determinaciones de la especie. En efecto, es im-

posible designar las condiciones de éxito de la actividad colectiva sin mencionar, a título de causas inmediatas, la prudencia política y la justicia social, y, a título de causas mediatas, todas las virtudes que inducen al servicio del bien común. Y esto supone ya conocidos el papel y la eficacia de cada una de estas virtudes, porque, de otro modo, las afirmaciones de la política se volverían ininteligibles. Por tanto, la ética es como el alma, como el espíritu vivificador de la política. En una se consideran las leyes de la actividad virtuosa; en la otra, se estudian sus condiciones más inmediatas de realización.



CITAS BIBLIOGRÁFICAS

1. A. PASSERIN D'ENTREVES, *San Tommaso d'Aquino. Scritti politici*, Bologna 1946, p. 5.
2. Cfr. H. KERALY, *Santo Tomás de Aquino: Prefacio a la política*, México 1976, p. 7.
3. Cfr. S. ARCOLEO, *San Tommaso e la Política di Aristotele*, en «Atti del Congresso Internazionale: Tommaso D'Aquino nel suo settimo centenario», I, Napoli 1975, p. 151.
4. Cfr. R. BUTTIGLIONE, *Metafisica della conoscenza e politica in S. Tommaso d'Aquino*, Bologna 1975, p. 17.
5. Cfr. H. KERALY, *Santo Tomás de Aquino...*, cit., p. 30.
6. Cfr. V. POSSENTI, *La buona Società*, Milán 1983, p. 46.
7. Cfr. *De Veritate*, en «Questiones disputatae», V. I, cura et studio de P. A. Odetto, Torino-Roma 1965, q. 2, a. 6; q. 10, a. 5. Cfr. también *S. Th.*, I, q. 16, a.2, ad 2.
8. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 94, a.2, ad Resp.: «Así como el ente es lo primero que cae bajo la aprehensión de nuestro intelecto, así el bien es lo primero que cae bajo la aprehensión de nuestra razón práctica, que está orientada hacia las obras. En efecto, todo agente obra por un fin, que tiene razón de bien. Como consecuencia el primer principio de la razón práctica se funda en la esencia del bien, y es el siguiente: «Bien es lo que todos los seres apetecen». El primer precepto de la ley es, por tanto: «Hay que hacer y proseguir el bien, y hay que evitar el mal». En este se fundan todos los demás preceptos de la ley natural; de manera que todas las cosas que hay que hacer o evitar dependen de los preceptos de la ley natural captados, naturalmente, como bienes humanos por la razón práctica».
9. Cfr. O. N. DERISI, *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual*, Buenos Aires 1975, p. 506.
10. Cfr. E. GILSON, *Elementos de Filosofía Cristiana*, trad. castellana de A. GARCÍA-ARIAS, Madrid 1970, p. 261.
11. Cfr. S. MANSION, *L'anthropologie latente du «De ente et essentia»*, en «Atti del Congresso Internazionale: Tommaso D'aquino nel suo settimo centenario. L'uomo», VII, Napoli 1977, pp. 120-121.
12. Vid. C. G., II, cc. 58-90; *S.Th.*, I, qq. 75-102.
13. Cfr. *Quaestiones disputatae De Anima y De spiritualibus creaturis*.
14. F. OCARIZ, *Rasgos fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*, en «AA.VV., Las razones del Tomismo», Pamplona 1980, p. 70. Cfr. también *Cfr. S. Th.*, I, q. 93, a.4, ad Resp.
15. Cfr. C. G., IV, c. 11
16. F. OCARIZ, *Rasgos fundamentales del pensamiento de Santo Tomás...*, cit., p. 71.

17. S. Th., I, q. 75, a. 2, ad Resp.: «de ahí que cada cosa obre según es».
18. E. GILSON, *Elementos de Filosofía Cristiana...*, cit., p. 311.
19. Cfr. S. Th., I-II, q. 10, a. 1, ad Resp.: «Como enseñan Boecio y el Filósofo, el término 'naturaleza' tiene diversas acepciones. Significa a veces el principio intrínseco en los seres móviles, y entonces naturaleza es la materia o la forma material (...). Otras veces, naturaleza significa la substancia o un ser cualquiera. Y en este sentido se dice que es natural a una cosa lo que le conviene por razón de su propia substancia».
20. Cfr. W. ULLMANN, *The Ingredients of the Thomistic Synthesis: St. Thomas and Aristotle*, en AA.VV., «St. Thomas Aquinas: On Ethics and Politics», London 1988, p. 116.
21. «Poiché tutto l'ordine ontologico nel suo complesso e nei suoi elementi risulta essenzialmente dinamico, sembra possibile dedurre dall'analisi della natura o forma di ogni essere (...), la direzione e il senso del suo operare. Infatti gli esseri perfettibili non hanno una perfezione già conquistata e posseduta una volta per sempre, ma sono in continuo sviluppo con una perfezione che si realizza progressivamente per una tensione dell'essere verso il dover essere, verso il suo ideale o il suo fine naturale». B. D'AMORE, *Il problema dell'essere e del dover essere*, en «Atti del Congresso Internazionale: Tommaso D'aquino nel suo settimo centenario. L'essere», VI, Napoli 1977, p. 145.
22. Cfr. A. MILLAN-PUELLES, *Léxico filosófico*, Madrid 1984, Voz Naturaleza, pp. 435-441.
23. Cfr. C.G., III, cc. 2-3.
24. J. MARITAIN, *Los derechos del hombre y la ley natural*, Buenos Aires 1961, p. 100.
25. Cfr. C.G., III, cc. 2-3.
26. Cfr. A. MILLAN-PUELLES, *Léxico filosófico...*, cit., Voz Naturaleza, pp. 435-441.
27. Cfr. W. ULLMANN, *The Ingredients of the Thomistic Synthesis: St. Thomas and Aristotle...*, cit., p. 116.
28. La numeración de párrafos que señalaremos de ahora en adelante para referirnos al Prefacio a la Política ha sido tomada de la traducción castellana de H. KERALY.
29. La traducción castellana ha sido tomada de la obra ya citada de H. KERALY. El texto latino que a continuación reproducimos corresponde a la edición Marietti, Roma 1966: «Sicut Philosophus docet in secundo *Physicorum*, Ars imitatur naturam. Cuius ratio est, quia sicut se habent principia adinvicem, ita proporcionabiliter se habent operationes et effectus. Principium autem eorum quae secundum artem fiunt est intellectus humanus, qui secundum similitudinem quandam derivatur ab intellectu divino, qui est principium rerum naturalium. Unde necesse est, quod et operationes naturae, et ea quae sunt secundum artem, imitentur ea quae sunt in natura. Si enim aliquis instructor alicuius artis opus artis efficeret, oporteret discipulum, qui ab eo artem suscepisset, ad opus illius attendere, ut ad eius similitudinem et ipse operaretur. Et ideo intellectus humanus ad quem intelligibile lumen ab intellectu divino derivatur, necesse habet in his quae facit informari ex inspectione eorum quae sunt naturaliter facta, ut similiter operetur».

30. Cfr. *In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1964, Lib. I, Lect 1, n. 2; Lib. VI, Lect 3.
31. Cfr. R., BUTTIGLIONE, *Metafisica della conoscenza e politica in...*, cit., p. 17.
32. Cfr. H. KERALY, *Santo Tomás de Aquino...*, cit., pp. 32-38.
33. J. PIEPER, *El descubrimiento de la realidad*, Madrid 1974, p. 47.
34. Cfr. E. ZULETA, *Razón y Comunidad. Notas desde una lectura actual de Aristóteles*, en «Persona y Derecho», n° 10 (1983), p. 139.
35. E. ZULETA, *Razón y Comunidad...*, cit., pp. 139-140.
36. S. Th. I, q. 79, a. 11, ad 2: «Intellectus enim practicus veritatem cognoscit sicut speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus».
37. Cfr. J. PIEPER, *El descubrimiento...*, cit., pp. 47-48.
38. J. PIEPER, *El descubrimiento...*, cit., p. 50.
39. Cfr. D. INNERARITY, *Razón política y razón práctica*, en «Persona y Derecho», n. 10 (1983), p. 159.
40. Cfr. *In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1964, VI, Lect 2, n. 1135.
41. D. INNERARITY, *Razón política y ...*, cit., pp. 156-157.
42. La traducción castellana ha sido tomada de la obra ya citada de H. KERALY. El texto latino que a continuación reproducimos corresponde a la edición Marietti, Roma 1966: «Et inde est quod philosophus dicit, quod si ars faceret ea quae sunt naturae, similiter operaretur sicut et natura: et converso, si natura faceret ea quae sunt artis, similiter faceret sicut ars facit. Sed natura quidem non perficit ea quae sunt artis, sed solum quedam principia praeparat, et exemplar operandi quodam modo artificibus praebet. Ars vero inspicere quidem potest ea quae sunt naturae, et eis uti ad opus proprium perficiendum; perficere vero ea non potest. Ex quo patet quod ratio humana eorum quae sunt secundum naturam est cognoscitiva tantum: eorum vero quae sunt secundum artem; est et cognoscitiva et factiva: unde oportet quod scientiae humanae, quae sunt de rebus naturalibus, sint speculativae, sive operativae secundum imitationem naturae». La cursiva es nuestra.
43. Cfr. H. KERALY, *Santo Tomás de Aquino...*, cit., p. 48.
44. E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid 1981, p. 209.
45. Cfr. *De Reg.Princ.*, I, c. 1.
46. Cfr. *In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1964, I, 14, n. 174.
47. H. KERALY, *Santo Tomás de Aquino...*, cit., pp. 49-50.
48. C. G., III, 17: «Esse enim partis est propter esse totius».
49. C. G., III, 112: «Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius: non enim est totum propter partes sed partes propter totum sunt».
50. S. Th., I-II, q. 92, a. 1, ad 3: «Bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportionem ad suum totum: unde et Augustinus dicit (...), quod turpis est omnis pars quae suo toti non congruit».
51. S. Th., II-II, q. 26, a. 3, ad Resp.: «Unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium».
52. Cfr. H. KERALY, *Santo Tomás de Aquino...*, cit., México 1976, p. 52.
53. Cfr. S. Th., I-II, q. 81, a. 1.

54. Cfr. L. LACHANCE, *L'humanisme politique de Saint Thomas*, Paris 1964, p. 295.
55. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 92, a. 1.
56. La traducción castellana ha sido tomada de la obra ya citada de H. KERALY. El texto latino que a continuación reproducimos corresponde a la edición Marietti, Roma 1966: «Procedit autem natura in sua operatione ex simplicibus ad composita. Ita quod in eis quae per operationem naturae fiunt, quod est maxime compositum est perfectum et totum et finis aliorum, sicut apparet in omnibus totis respectu suarum partium. Unde et ratio hominis operativa ex simplicibus ad composita procedit tamquam ex imperfectis ad perfecta».
57. Cfr. R., BUTTIGLIONE, *Metafisica della conoscenza e politica in...*, cit., pp. 19-20.
58. E. GILSON, *Le Thomisme. Introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*, Paris 1947, (*El Tomismo*, trad. castellana de Fernando Múgica, Pamplona 1978), pp. 574-575.
59. *De ente et essentia*, c. 4, n° 27: «Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente; quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma esse; et quod esse habet a primo ente quod est esse tantum; et hoc est causa prima, quae Deus est».
60. Cfr. *Comp. Theol.*, I, 68.
61. Cfr. *De spiritualibus creaturis*, a. 1. Cfr. también *S. Th.*, I, q. 75, a. 5, ad 4.
62. Cfr. C. G., I, c. 43: «Ipsum esse absolute consideratum infinitum est. Nam ab infinitis et modis infinitis participari possibile est».
63. C. CARDONA, *Metafisica de la opción intelectual*, Madrid 1973, p. 76.
64. C. G., I, c. 22: «Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse».
65. *In I Metaph.*, lect. 10: «Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid, habens aliquid aliud adiunctum, proprie participare dicitur. Sicut si calor esset calor per se existens, non diceretur participare calorem, quia nihil esset in eo nisi calor. Ignis vero quia est aliquid aliud quam calor, dicitur participare calorem».
66. Cfr. C. CARDONA, *La metafísica del bien común*, Madrid 1966, pp. 18-22.
67. *De Caritate* a. 4 ad 2: «Est autem quoddam bonum commune quod pertinet ad hunc vel ad illum inquantum est pars alicuius totius».
68. Cfr. C. CARDONA, *La metafísica del bien común...*, cit., p. 35.

69. C. CARDONA, *La metafísica del bien común...*, cit., pp. 35-36.
70. Cfr. *Ibidem*, p. 36.
71. *Questiones quodlibetales* I, q. 4 a. 8c: «Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium eius; unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam» .
72. Cfr. C. G., III, c. 17
73. C. CARDONA, *La metafísica del bien común...*, cit., p. 41.
74. *Ibidem*, p. 43.
75. Cfr. S. RAMIREZ, *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Madrid 1956, pp. 35-36.
76. Sobre este tema volveremos más adelante cuando tratemos del fin de la sociedad.
77. *De Reg.Princ.*, I, c. 15: «Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationes humanae finis».
78. *De Reg.Princ.*, I, c. 15: «Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam».
79. *S. Th.*, I, q. 5, a. 6, ad Resp.: «In motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum: quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est delectatio».
80. Cfr. S. RAMIREZ, *Pueblo y gobernantes al...*, cit., p. 40.
81. S. RAMIREZ, *Pueblo y gobernantes al...*, cit., pp. 40-41.
82. AAS 22 (1929), p. 62.
83. Cfr. H. KERALY, *Santo Tomás de Aquino...*, cit., p. 63
84. C. CARDONA, *La metafísica del bien común...*, cit., p. 79.
85. Cfr. H. KERALY, *Santo Tomás de Aquino...*, cit., p. 64.
86. J. MADIRAN, *Le principe de totalité*, Paris 1963, p. 76.
87. Cfr. J. CHOZA, *Ética y Política: un enfoque antropológico*, en AA.VV., «Ética y Política en la sociedad democrática» Madrid 1981, p. 49.
88. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 69, a. 4, ad Resp.
89. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 21, a. 4, ad 3.
90. Cfr. J. CHOZA, *Ética y Política...*, cit., p. 50.
91. Cfr. *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1966, proemium S. Thomae, n. 2.
92. Cfr. S. RAMIREZ, *Pueblo y gobernantes al...*, cit., p. 8.
93. *S.Th.*, I, q. 22, a. 3 ad 1: «Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus».
94. Cfr. S. RAMIREZ, *Pueblo y gobernantes al...*, cit., p. 9.
95. S. RAMIREZ, *Pueblo y gobernantes al...*, cit., pp. 9-10.
96. Cfr. *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1966, proemium S. Thomae, n. 6.

97. Cfr. W. ULLMANN, *The Ingredients of the Thomistic Synthesis: St. Thomas and Aristotle*, en AA.VV., «St. Thomas Aquinas: On Ethics and Politics», London 1988, pp. 117-118.
98. Cfr. *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1966, prooemium S. Thomae, n. 1.
99. Recordamos que la numeración de párrafos que señalaremos para referirnos al Prefacio a la Política ha sido tomada de la traducción castellana de H. KERALY.
100. La traducción castellana ha sido tomada de la obra ya citada de H. KERALY. El texto latino que a continuación reproducimos corresponde a la edición Marietti, Roma 1966: «Cum autem ratio humana disponere habeat non solum de his quae in usum hominis veniunt, sed etiam de ipsis hominibus qui ratione reguntur, in utrisque procedit ex simplicibus ad compositum. In illis quidem rebus quae in usum hominis veniunt, sicut cum ex lignis constituit navem et ex lignis et lapidibus domum. In ipsis autem hominibus, sicut cum multos homines ordinat in unam quamdam communitatem. Quarum quidem communitatum cum diversi sint gradus et ordines, ultima est communitas civitatis ordinata ad per se sufficientia vitae humanae. Unde inter omnes communitates humanas ipsa est perfectissima. Et quia ea quae in usum hominis veniunt ordinantur ad hominem sicut ad finem, qui est principalior his quae sunt ad finem, ideo necesse est quod hoc totum quod est civitas sit principalius omnibus totis, quae ratione humana cognosci et constitui possunt».
101. A. C. PEREIRA-MENAUT, *Doce tesis sobre la política*, en AA.VV., «Ética y Política en la sociedad democrática», Madrid 1981, pp. 159-160.
102. *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1966, I, lect. 8, n. 131: «Homines autem non facit politica, sed accipit eos a natura generatos».
103. Cfr. A. C. PEREIRA-MENAUT, *Doce tesis sobre la política...*, cit., p. 159.
104. Cfr. S. RAMIREZ, *Pueblo y gobernantes al...*, cit., p. 8.
105. S. RAMIREZ, *Pueblo y gobernantes al...*, cit., p. 11.
106. M. DEMONGEOT, *El mejor régimen político según Santo Tomás*, Madrid 1959, p. 19.
107. *S. Th.*, I-II, q. 21, a. 4, ad 3: «Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua: et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum».
108. A. D'ORS, *Sistema de las ciencias*, I, Pamplona 1969, p. 45.
109. Cfr. S. SANCHEZ GONZALEZ, *Ideas Políticas*, en «Gran Enciclopedia Rialp», Voz Política, XVIII, Madrid 1974, pp. 718-719.
110. V. RODRIGUEZ, *El régimen político de Santo Tomás de Aquino*, Madrid 1978, p. 6.
111. La traducción castellana ha sido tomada de la obra ya citada de H. KERALY. El texto latino que a continuación reproducimos corresponde a la edición Marietti, Roma 1966: «Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas

- esse principaliorum et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis».
112. Cfr. A. ATTISANI, *Voz Política*, en «Enciclopedia Filosófica», Florencia 1967, pp. 132-133.
 113. Cfr. S. SANCHEZ GONZALEZ, *Ideas Políticas...*, cit., p. 719.
 114. Cfr. V. POSSENTI, *La buona Società*, Milán 1983, pp. 41-43.
 115. S. SANCHEZ GONZALEZ, *Ideas Políticas...*, cit., p. 719.
 116. Cfr. V. POSSENTI, *La buona Società...*, cit., p. 12.
 117. La traducción castellana ha sido tomada de la obra ya citada de H. KERALY. El texto latino que a continuación reproducimos corresponde a la edición Marietti, Roma 1966: «Ex his igitur quae dicta sunt circa doctrinam politicam, quam Aristoteles in hoc libro tradit quatuor accipere possumus. Primo quidem necessitatem huius scientiae. Omnium enim quae ratione cognosci possunt, necesse est aliquam doctrinam tradi ad perfectionem humanae sapientiae quae philosophia vocatur. Cum igitur hoc totum quod est civitas sit cuidam rationis iudicio subiectum, necesse fuit ad complementum philosophiae de civitate doctrinam tradere quae politica nominantur, idest civilis scientia».
 118. Cfr. M.-B. SCHWALM, *La Société et L'État*, Paris 1937, pp. 120-121.
 119. R. VERNEAUX, *Introducción general y lógica*, Barcelona 1968, pp. 19-24.
 120. SANTO TOMAS, *Comentario de la Ética* a Nicómaco, tr. de Ana María Mallea, Buenos Aires 1983, VI, Lect 6, n. 1184.
 121. Cfr. H. KERALY, *Santo Tomás de Aquino...*, cit., pp. 109-112.
 122. Cfr. M.-B. SCHWALM, *La Société et L'État...*, cit., p. 124.
 123. *Contra Impugnantes Dei cultum ac religionem*, c. III: «Societas nihil aliud esse videtur quam adunatio hominum ad aliquid unum communiter agendum».
 124. Cfr. H. KERALY, *Santo Tomás de Aquino...*, cit., pp. 112-115.
 125. H. KERALY, *Santo Tomás de Aquino...*, cit., p. 115.
 126. A. MILLAN PUELLES, *La función social de los saberes liberales*, Madrid 1961, p. 83.
 127. Cfr. *Ibidem*, pp. 83-85.
 128. *In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1964, Lib. I, lect. 2.
 129. Cfr. A. MILLAN PUELLES, *La función social de los...*, cit., pp. 97-98.
 130. *In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1964, Lib. I, lect. 19, n. 227: «Unde manifestum est quod oportet politicum alicualiter cognoscere ea quae pertinent ad animam, sicut medicus qui curat oculos et totum corpus oportet quod consideret de oculis et de corpore toto. Et tanto magis hoc pertinet ad politicum, ut consideret animam cuius virtutem inquirat, quanto est melior ipsa quam scientia medicinae (...). Videmus autem quod excellentes medici multa tractant circa cognitionem corporis, et non solum circa medicinales operationes. Unde politicus habet aliquam considerationem de anima».
 131. La traducción castellana ha sido tomada de la obra ya citada de H. KERALY. El texto latino que a continuación reproducimos corresponde a la edición Marietti, Roma 1966: «Secundo possumus accipere genus huius scientiae. Cum enim scientiae practicae a speculativis distinguantur in hoc

quod speculativae ordinantur solum ad scientiam veritatis, practicae vero ad opus; necesse est hanc scientiam sub practica philosophia contineri, cum civitas sit quoddam totum, cuius humana ratio non solum est cognoscitiva, sed etiam operativa. Rursumque cum ratio quaedam operetur per modum factionis operatione in exteriorem materiam transeunte, quod proprie ad artes pertinet, quae mechanicae vocantur, utpote fabrilis et navifactiva et similes: quaedam vero operetur per modum actionis operatione manente in eo qui operatur, sicut est consiliari, eligere, velle et huiusmodi quae ad moralem scientiam pertinent: manifestum est politicam scientiam, quae de hominum considerat ordinatione, non contineri sub factivis scientiis, quae sunt artes mechanicae, sed sub activis quae sunt scientiae morales.

132. Cfr. H. KERALY, *Santo Tomás de Aquino...*, cit., pp. 117-119.
133. A. LLANO, *Libertad y sociedad*, en AA.VV., «Ética y Política en la sociedad democrática», Madrid 1981, pp.90-91.
134. La traducción castellana ha sido tomada de la obra ya citada de H. KERALY. El texto latino que a continuación reproducimos corresponde a la edición Marietti, Roma 1966: «Tertio possumus accipere dignitatem et ordinem politicae ad omnes alias scientias practicas. Est enim civitas principalissimum eorum quae humana ratione constitui possunt. Nam ad ipsam omnes communitates humanae referuntur. Rursumque omnia tota quae per artes mechanicas constituuntur ex rebus in usum hominum venientibus, ad homines ordinantur, sicut ad finem. Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliozem et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis. Et propter hoc Philosophus dicit in fine decimi Ethicorum quod ad politica perficitur philosophia, quae est circa res humanas.
135. Cfr. el apartado referente al principio de totalidad.
136. Cfr. V. POSSENTI, *La buona Società...*, cit., p. 45.
137. Cfr. H. KERALY, *Santo Tomás de Aquino...*, cit., pp. 125-127.
138. *In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1964, Lib. I, lect. 2, n. 18: «Artium operarivarum videmus esse sub politica, scilicet militarem, et oeconomicam et rhetoricam, quibus omnibus utitur politica ad suum finem, idest ad bonum commune civitatis».
139. *Ibidem*, Lib. I, lect. 2, n. 31: «Sciendum est autem, quod politicam dicit esse principalissimam, non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica considerat. Nam ultimum finem totius universi considerat scientia divina, quae est respectu omnium principalissima. Dicit autem ad politicam pertinere considerationem ultimi finis humanae vitae».
140. J. MARTINEZ BARRERA, *El bien común político según Santo Tomás de Aquino*, en «Thémata. Revista de Filosofía», n. 11, (1993), p. 74.
141. *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 3, ad Resp.: «Nam idem sunt actus morales et actus humani».
142. *S. Th.*, I-II, q. 6, Intr.: «Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarii».

143. Cfr. J. MARTINEZ BARRERA, *El bien común político según...*, cit., p. 75.
144. Cfr. L. MELINA, *La conoscenza morale: Linee di riflessione sul Commento di San Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma 1987, p. 163.
145. Cfr. *De Reg. Princ.*, I, c. 1.
146. Cfr. A. RODRIGUEZ LUÑO, *Etica*, Pamplona 1982, p. 22.
147. Cfr. J. L. ARANGUREN, *Etica y Política*, Madrid 1968, p. 29.
148. Cfr. *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1966, I, Lect 1, n. 31.
149. Cfr. M.-B. SCHWALM, *La Société et L'État...*, cit., p. 135.
150. *De Reg. Princ.* I, c. 14: «Idem oportet esse Iudicium de fine totius multitudinis et inius».
151. *De Reg. Princ.* I, c. 14: «Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur, ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis(...). Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra iam diximus, oportet eundem finem esse multitudinis humanae, qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam».
152. Cfr. L. LACHANCE, *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin...*, cit., pp. 353-354.
153. J. L. ARANGUREN, *Etica y Política*, Madrid 1968, p. 262.
154. S. RAMIREZ, *Pueblo y gobernantes al...*, cit., pp. 10-11.
155. Cfr. J. DE SCANTIMBURGO, *Relazioni di politica e morale nella filosofia di S. Tommaso*, en «Atti del congresso internazionale: Tommaso D'Aquino nel suo settimo centenario 1974», VIII, Napoli 1978, p.90.
156. H. KERALY, *Santo Tomás de Aquino...*, cit., pp. 122-123.
157. Cfr. S. Th., I-II, q. 90, a.2, ad 2: «Los actos humanos son ciertamente personales e individuales en sí mismos, pero se pueden y deben ordenar al bien común, que no se dice común con comunidad unívoca a modo de un género o de una especie, sino con comunidad análoga de un fin universal».
158. Cfr. L. E. PALACIOS, *La prudencia política*, Madrid 1946, p. 110.
159. Cfr. M.-B. SCHWALM, *La Société et L'État...*, cit., p. 103.
160. Cfr. *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1966, III, Lect 3, n. 369.
161. Cfr. *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1966, I, Lect 1, n. 11.
162. Cfr. *In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1964, I, lect 20, n. 243 y II, lect. 6, n. 308.
163. Cfr. *In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1964, II, Lect 1, n. 251.
164. Cfr. R. SPIAZZI, *San Tommaso d'Aquino e i nuovi apelli all'Etica nella vita politica*, en «Atti del IX Congresso Tomístico Internazionale», I, Roma 1991, p. 278.
165. *In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1964, VI, Lect 4, n. 1166: «Prudentia sit habitus cum

- vera ratione activus, non quidem circa factibilia, quae sunt extra hominem, sed circa bona et mala ipsius hominis».
166. Cfr. A. D'ORS, *Sistema de las ciencias*, I, Pamplona 1969, p. 46.
 167. Para un estudio detallado de la virtud de la prudencia se pueden consultar: J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid 1973, pp. 31-82; J. GARCIA LOPEZ, *El sistema de las virtudes humanas*, México 1986, pp. 251-278; SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, II-II, qq. 47-56.
 168. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 6, ad 3. El Aquinate nos dice que: «La prudencia es más noble que las virtudes morales y mueve a estas».
 169. J. PIEPER, *Las virtudes...*, cit., p. 16.
 170. *S. Th.*, II-II, q. 53, a. 2, ob. 1: «Quicumque enim peccat agit contra rationem rectam, quae est prudentiae».
 171. J. PIEPER, *Las virtudes...*, cit., p. 17.
 172. Cfr. J. GARCIA LOPEZ, *El sistema...*, cit., p. 277. Antes de desarrollar algunos conceptos esenciales sobre la virtud de la prudencia, es necesario tener en cuenta que no se nos pide otra cosa que buscar la verdad para saber a qué atenernos... que seamos prudentes, en el recto y riquísimo sentido de la expresión. Si la entendemos en su recto sentido, asumiremos la necesidad de la prudencia en toda persona. Como afirma García López, «esta virtud de la prudencia personal no puede faltar en ningún hombre honesto o con una vida racional recta, cualquiera que sea el oficio que desempeñe o la misión que cumpla en el seno de la sociedad».
 173. J. PIEPER, *Las virtudes...*, cit., p. 37.
 174. *Ibidem*, p. 38: «El libre obrar del hombre es bueno porque se conforma a la medida de la prudencia. En cuanto al contenido, lo prudente y lo bueno son una y la misma cosa; sólo por el distinto lugar que ocupan en la seriación lógica del proceso operativo se diferencian entre sí: bueno es lo que antes ha sido prudente».
 175. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 5, ad 2.
 176. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 5, ad 1.
 177. J. GARCIA LOPEZ, *El sistema...*, cit., p. 262.
 178. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 64, a. 2.
 179. J. PIEPER, *Las virtudes...*, cit., p. 40.
 180. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 64, a. 2.
 181. Cfr. J. PIEPER, *Las virtudes...*, cit., p. 41.
 182. J. PIEPER, *Las virtudes...*, cit., p. 42.
 183. *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 3, ad Resp.: «Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes».
 184. Cfr. J. PIEPER, *Las virtudes...*, cit., p. 43.
 185. J. PIEPER, *Las virtudes...*, cit., p. 44: «En su condición de *recta disposición de la razón práctica*, la prudencia ostenta, como dicha razón, una doble faz. Es cognoscitiva e imperativa. Aprehende la realidad para luego, a su vez, *ordenar* el querer y el obrar».
 186. Cfr. J. GARCIA LOPEZ, *El sistema...*, cit., p. 252: «Como el conocimiento que proporciona la prudencia no es acerca de los imperativos universales y evidentes de suyo, sino de los particulares y cuya formulación requiere esfuerzo, por eso el sujeto propio de la prudencia no es el entendimiento hu-

- mano en su función intuitiva —inteligencia, como en el caso de la sindéresis—, sino el entendimiento en su función discursiva —la razón—. Y como su oficio no es suministrar conocimientos teóricos, sino prácticos (es decir, juicios imperativos), por eso el sujeto de la prudencia es la razón en su función práctica».
187. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 48.
 188. J. PIEPER, *Las virtudes...*, cit., p. 45.
 189. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 6.
 190. J. GARCIA LOPEZ, *El sistema...*, cit., p. 259.
 191. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 46, a. 6.
 192. Cfr. J. PIEPER, *Las virtudes...*, cit., p. 52.
 193. Cfr. S. RAMIREZ, *La prudencia*, Madrid 1979, pp. 16-18. Citado por J. GARCIA LOPEZ, *El sistema...*, cit., p. 252.
 194. *S. Th.*, II-II, q. 55, a. 8, ad Resp.: «Praecipue autem inter alias virtutes morales usus rationis rectae apparet in iustitia, quae est in appetitu rationali. Et ideo usus rationis indebitus etiam maxime apparet in vitiis oppositis iustitiae».
 195. *S. Th.*, II-II, q. 60, a. 1, ad 1: «Sic ergo iudicium est quidam actus iustitiae sicut inclinantis ad recte iudicandum: prudentiae autem sicut iudicium proferentis».
 196. Cfr. J. PIEPER, *Las virtudes...*, cit., p. 57: «La virtud de la prudencia cierra las líneas rotundas del anillo de la vida activa que tiende a la propia perfección: partiendo de la experiencia de la realidad, el hombre dirige sus operaciones sobre la propia realidad de que parte, de forma que, a través de sus decisiones y acciones, se va realizando a sí mismo. La profundidad de ese círculo se nos manifiesta en este singular enunciado de Tomás de Aquino: en la prudencia, soberana de la conducta, se consuma esencialmente la felicidad de la vida activa».
 197. Cfr. J. PIEPER, *Las virtudes...*, cit., pp. 65-67.
 198. *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 5, ad Resp.: «Sicut etiam si temperantia esset in concupiscibili et prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus».
 199. Entendemos aquí el arte según la concepción tomista, para la cual es el *habitus* o disposición interna del artista, que se identifica también con lo que hoy llamamos técnica.
 200. J. PIEPER, *Las virtudes...*, cit., p. 68.
 201. Cfr. L. E. PALACIOS, *La prudencia política*, Madrid 1946, p. 104.
 202. J. PIEPER, *Las virtudes...*, cit., p. 70.
 203. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 11.
 204. Cfr. *In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1964, VI, Lect 4, n. 1166: «Prudentia sit habitus cum vera ratione activus, non quidem circa factibilia, quae sunt extra hominem, sed circa bona et mala ipsius hominis».
 205. Cfr. L. E. PALACIOS, *La prudencia política*, Madrid 1946, pp. 31-32.
 206. L. E. PALACIOS, *La prudencia política...*, cit., p. 33.
 207. Cfr. *In decem libros Ethicorum ad Nicomachum expositio*, cura et studio de R. Spiazzi, Torino-Roma 1964, VI, Lect 7, nn. 1196. La traducción está tomada de: L. E. PALACIOS, *La prudencia política*, Madrid 1946, pp. 150-151.

208. Cfr. L. LACHANCE, *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin...*, cit., p. 362.
209. J. TODOLI DUQUE, *Etica y política*, en «Ciencia Tomista», t. 118, mayo-agosto, Salamanca 1991, p. 350.
210. *Ibidem*, p. 351.



ÍNDICE

	Pág
INTRODUCCIÓN	385
ÍNDICE DE LA TESIS	389
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	393

LA CIENCIA POLÍTICA: SUS PRINCIPIOS, SUS CARACTERES Y SU ARTICULACIÓN CON LA ÉTICA

1. El prefacio a <i>La Política</i>	405
2. Tres principios fundamentales	406
A. El obrar humano y la naturaleza	407
B. La razón teórica y la razón práctica	411
C. Principio de totalidad	415
3. Caracteres de la ciencia política	425
A. Algunas orientaciones en torno a la palabra Política	429
B. La necesidad de la política.	432
C. El género de la política	435
D. La dignidad de la política	439
4. Relación entre la ética y la política desde la perspectiva del obrar humano	440
A. El concepto de acto humano	440
B. La prudencia política	445
CONCLUSIONES	454
CITAS BIBLIOGRÁFICAS	459